

RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean- François. Para uma história cultural.
Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

NOVA HISTÓRIA

direcção de

Jean-Pierre Rioux
Jean-François Sirinelli

PARA UMA HISTÓRIA CULTURAL



direcção de
Jean-Pierre Rioux
Jean-François Sirinelli

PARA UMA HISTÓRIA CULTURAL

1998
EDITORIAL **E**STAMPA

ÍNDICE

FICHA TÉCNICA

Título original: *Pour une histoire culturelle*

Colaboradores: Jean Pierre Rioux, Jean-François Sirinelli, Maurice Agulhon, Stéphane Audoin-Rouzeau, Antoine de Baecque, Annette Becker, Yves-Marie Bercé, Serge Berstein, Jean-Patrice Boudet, Alain Corbin, Alain Croix, Georges Duby, Marie-Claude Genet-Delacroix, Augustin Girard, Anita Guerreau-Jalabert, Jean-Noël Jeanneney, Michel Lagrée, Jean-Michel Leniaud, Gérard Monnier, Krzysztof Pomian, Christophe Prochasson, Antoine Prost, Daniel Roche, Michel Sot e Philippe Urfalino

Tradução: Ana Moura

Capa: José Antunes

Ilustração da capa: *A Cidade Inteira*, pintura de Max Ernst, 1935, Museu de Belas-Artes, Zurique

Composição: Byblos – Fotocomposição, Lda.

Impressão e acabamento: Rolo & Filhos – Artes Gráficas, Lda.

1.ª edição: Janeiro de 1998

ISBN 972-33-1307-3

Depósito Legal n.º 120067/98

Copyright: © Éditions du Seuil, 1997

© Editorial Estampa, Lda., Lisboa, 1998

para a língua portuguesa, excepto Brasil

INTRODUÇÃO – UM DOMÍNIO E UM OLHAR, <i>Jean Pierre-Rioux</i>	11
Um panorama	12
Questões de fim de século	15
O tempo das representações	17
O lado do contemporâneo	19
Margens seguras	21

ITINERÁRIOS

UMA DECLINAÇÃO DAS LUZES, <i>Daniel Roche</i>	25
A Sorbonne sem as «Annales»	28
Ernest Labrousse: do económico ao social	29
Investigação, livro e sociedade	31
História das mentalidades ou história das culturas?	33
O estudo das sociabilidades culturais	36
Esquecer Tocqueville e Cochin?	37
A história dos livros e dos seus usos	38
Entre produção e textualidade	40
Quantificar ou não?	41
Para a história dos consumos culturais	44
MARX, A ALUGADORA DE CADEIRAS E A PEQUENA BICICLETA, <i>Alain Croix</i>	51
Da demografia	53
... à história cultural	58
Que história cultural?	62
A dialéctica... ..	63
... e a vida	66
HISTÓRIA CULTURAL, HISTÓRIA DOS SEMIÓFOROS, <i>Krzysztof Pomian</i> ..	71
A abordagem semiótica e a abordagem pragmática	72
Os semióforos entre outros objectos visíveis	76

A diversidade de semióforos.....	82
A controvérsia sobre a noção de «cultura».....	87
Notas finais	92
DO LIMOUSIN ÀS CULTURAS SENSÍVEIS, <i>Alain Corbin</i>	97
A impossível «história total» e a tentação da antropologia...	97
Para uma história do paroxismo e do horror.....	99
A confusão das leituras da paisagem	102
O poder de evocação das sonoridades desaparecidas.....	104
O uso dos sentidos e figuras da cidade	107
MARIANA, OBJECTO DE «CULTURA»? <i>Maurice Agulhon</i>	111
Do pitoresco provincial ao emblemático nacional	113
Do emblema ao símbolo	114
Da História à Arte	117
A excepção francesa, de novo	118
E por fim as inquietações francesas	120
SOCIAL E CULTURAL INDISSOCIABELMENTE, <i>Antoine Prost</i>	123
A História Cultural e as suas vizinhas	124
Para a história social das representações	125
Objectos e métodos da história cultural.....	129
Três problemas para conclusão.....	134
AUDIOVISUAL: O DEVER DE NOS OCUPARMOS DELE, <i>Jean-Noël Jeanneney</i>	139
O entusiasmo e as dificuldades	140
A batalha dos arquivos	143
Desenhar um campo novo	145
O questionário e o método	149
France-Culture, por exemplo	153
Abismo final.....	154

PERÍODOS

A SINGULARIDADE MEDIEVAL, <i>Michel Sot, Anita Guerreau-Jalabert e Jean-Patrice Boudet</i>	159
Legitimidade de uma história cultural da Idade Média.....	159
Reconhecer a singularidade da cultura medieval	163
Os três períodos de uma história da França na Idade Média	168
RUMORES DOS SÉCULOS MODERNOS, <i>Yves-Marie Bercé</i>	173
Os embaraços da história política	173
O historiador à escuta dos rumores	174
Os exemplos do Verão de 1598.....	177

O fantasma do Monteiro-mor	178
O homem cornudo da floresta do Mans	179
A redescoberta dos momentos inacabados da história	180
A REVOLUÇÃO FRANCESA: REGENERAR A CULTURA?, <i>Antoine de Baecque</i>	183
Uma história reaberta	184
Os novos domínios da cultura revolucionária.....	186
Uma outra cultura para um novo homem	196
Um projecto cultural em transformação	199
A RIQUEZA DAS BELAS-ARTES REPUBLICANAS, <i>Marie-Claude Genet-Delacroix</i>	203
Um direito à solicitude pública	204
Poder e unidade da arte	209
O CASO EM TODOS OS SEUS ASPECTOS, <i>Christophe Prochasson</i>	221
Produções e produtores culturais	222
Uma antropologia histórica do caso Dreyfus	228
VIOLÊNCIA E CONSENTIMENTO: A «CULTURA DE GUERRA» DO PRIMEIRO CONFLITO MUNDIAL, <i>Stéphane Audoin-Rouzeau e Annette Becker</i>	237
Mundialização e totalização	239
Messianismo, milenarismo e escatologia.....	250

OBRAS

AS ELITES CULTURAIS, <i>Jean-François Sirinelli</i>	259
Questões de princípio.....	260
Elites politicamente divididas	262
Hugo, Sartre, Foucault.....	265
Bolseiros ou herdeiros?.....	267
Redes e homens	271
Mudança de paradigma?	276
Jogos de espelhos?.....	278
AS INVESTIGAÇÕES SOBRE AS PRÁTICAS CULTURAIS, <i>Augustin Girard</i>	281
A sua natureza e os seus métodos	283
Os seus resultados e os seus limites.....	285
Os efeitos.....	289
A HISTÓRIA DA POLÍTICA CULTURAL, <i>Philippe Urfalino</i>	293
No plural e no singular.....	294
A singularidade de uma invenção: o momento Malraux.....	300

A MEMÓRIA COLECTIVA, <i>Jean-Pierre Rioux</i>	307
Uma figura imposta	310
Apelo ao método	314
Memórias comuns	317
Uma singularidade revisitada	322
Permanência da febre	330
O PATRIMÓNIO RECUPERADO. O EXEMPLO DE SAINT-DENIS, <i>Jean-Michel Leniaud</i>	335
Património rejeitado	337
Património recuperado: primeira metamorfose	339
Património recuperado: segunda metamorfose	344
Património recuperado e transferência de cargos	347
Orientação bibliográfica	348
A CULTURA POLÍTICA, <i>Serge Berstein</i>	349
O que é a cultura política?	350
Cultura política ou culturas políticas?	352
Um fenómeno evolutivo	355
Para que servem a cultura política e o seu estudo?	359
HISTÓRIA RELIGIOSA E HISTÓRIA CULTURAL, <i>Michel Lagrée</i>	365
Configurações	366
Grandes tendências	374
Actualidades	379
HISTÓRIA DAS ARTES E TIPOLOGIA, <i>Gérard Monnier</i>	385
As categorias tradicionais da arte	386
A metamorfose da tipologia	388
O sismo industrial	391
Métodos e objectivos da história das artes	394
Uma questão de pertinência	397

MENSAGENS

A HISTÓRIA CULTURAL, <i>Georges Duby</i>	403
ELOGIO DA COMPLEXIDADE, <i>Jean-François Sirinelli</i>	409
Subida em força	410
Uma história enriquecida	412
Um ganho epistemológico?	415
OS AUTORES	419
ÍNDICE REMISSIVO	421

INTRODUÇÃO UM DOMÍNIO E UM OLHAR

Jean-Pierre Rioux

Este livro colectivo tem por origem directa as intervenções no seminário que Jean-François Sirinelli e eu próprio orientamos desde 1989¹. Apresenta um amplo conjunto de provas e de interrogações, debatidas e postas em comum por historiadores de todas as gerações, mestres, os que estão a elaborar teses e estudantes do ensino superior, caminhando lado a lado. Tem apenas uma ambição: dar conta da reflexão plural, de ordem historiográfica e metodológica, feita a propósito da proliferação do adjectivo «cultural», aplicado em tantos trabalhos históricos de hoje, e da afirmação, a partir de então muito prometedora, de uma autêntica história cultural da França contempo-

¹ «Politiques et institutions culturelles de la France contemporaine» no Instituto de História do Tempo Presente do CNRS de 1989 a 1991, «Histoire culturelle de la France au XX^e siècle» no Centro de História da Europa do século XX da Fundação Nacional das Ciências Políticas de Paris de 1991 a 1994 e na Columbia University in Paris desde 1994. Beneficou na origem de um apoio do Ministério da Cultura e, desde 1993, do seu Comité de História (sobre as indicações assim facilitadas, ver Jean-Pierre Rioux dir., *L'Histoire culturelle de la France contemporaine. Bilans et perspectives de la recherche*, Paris, Ministério da Cultura e IHTP-CNRS, 1987, 4 vol. multigr., e Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli dir., *Histoire des politiques et des institutions culturelles en France depuis un demi-siècle (des années 1940 à nos jours). Un programme de recherche*, Paris, IHTP-CNRS, 1990, multigr.). Sobre os inquéritos que foram realizados, ver J. P. Rioux e J.-F. Sirinelli dir., *Les Politiques culturelles municipales. Éléments pour une approche historique*, Paris. *Les Cahiers de l'IHTP*, CNRS, 1990, e Augustin Girard, Jean-Pierre Rioux, Jean-François Sirinelli dir., *Les Affaires culturelles au temps de Jacques Duhamel (1971-1973)*, Paris, Comité de História do Ministério da Cultura – A Documentação Francesa, 1995.

rânea. Ele recusa de passagem, e sem polémica, certa afirmação inconsiderada que deixa fazer crer que a história cultural não seria mais que «uma fórmula vazia e pretensiosa»², uma moda passageira ou um complemento de alma por tempo de latência epistemológica. E se no título mostra algum voluntarismo, é para melhor fazer compreender que a esperança dispõe de uma base. Mas escusado será dizer que não desejamos lançar um daqueles manifestos que provocam alguma agitação, nem percorrer um território em vias de apropriação, colectiva ou parcelar. A história cultural é por demais viva e estimula bastante o historiador no seu íntimo: por favor, deixemo-la respirar livremente.

Um panorama

Alguns historiadores dos séculos XIX e XX, mas também – e isso interessava-nos muito – de períodos anteriores precursores, dizem aqui, com toda a franqueza, por que caminhos pessoais alcançaram o ponto mais sensível do cultural, que novas luzes este trouxe ao estudo dos períodos considerados, que riquezas se lhes revelaram nos diversos sítios explorados. Sete «itinerários», pessoais e reivindicados como tais em voz mais ou menos alta, descrevem primeiramente, a par e passo de uma especialização temática, as navegações com ou sem bússolas, as viragens ou os prolongamentos, as intuições e os esforços que, de um modo ou de outro, levaram à construção de objectos de investigação considerados culturais. O voluntarismo de uma caminhada fora das sendas trilhadas, a capacidade de recomeçar e de inovar sem cuidar das precedências na escolha dos assuntos, a dignidade crítica que recusa o vaguear dolorista na moda, a alegria de partilhar um trabalho continuamente delineado e também a simples fidelidade a si próprio: tantas as qualidades, bastante raras, mas tidas por naturais

² Jacques Le Goff e Nicolas Rousselier, «Prefácio» de François Bédarida dir., *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1995, p. 16. Esta expressão infirma o capítulo da mesma obra (pp. 339-349) em que Michel Sot e Jean-François Sirinelli autenticam a história cultural.

por aqueles que as cultivaram e que bem se sente serem as preceptoras do historiador do cultural. Cumpre-nos agradecer a Daniel Roche, Alain Croix, Krzysztof Pomian, Alain Corbin, Maurice Agulhon, Antoine Prost e Jean-Noël Jeanneney (pela ordem cronológica do resultado dos seus trabalhos, do tempo das Luzes ao das estranhas trapeiras), por permitirem a reflexão, recordando tudo isso livremente, cada um no seu estilo e cada um com o seu temperamento. Tanto mais que as suas sete realizações deixam perceber – é evidente, mas é muito melhor dizê-lo – que, prosseguindo a sua investigação, determinando os alvos, brunindo os factos e até quando reivindica uma singularidade, o historiador do cultural continua a ser, no sentido pleno, simplesmente um historiador, bem agarrado aos pleonasmos herdados: toda a história, por definição, é social e sonha ser total.

Numa segunda parte, nove investigadores afirmam a renovação das divisões do trabalho histórico em «períodos» desde que estes sejam considerados sob o ângulo cultural. Em seis domínios que lhes são caros, e também aqui cronologicamente dispostos, assinalam temporalidades de velocidade variável, verdadeiras rupturas, incertezas ideais e acidentes mentais cuja narração contribui de ora em diante para melhor tentar restituir o real. Eles descobrem projectos regeneradores, ousadias institucionais, correcções de trajectória ideológica, messianismos fora de moda cuja curvatura temporal descobre velhas regiões da alma: tantos traços culturais cuja análise fortalece o acontecimento e singulariza uma parte de século; tantas deslocações ou ponteados que postos em exergo realçam e dão cor ao traçado de uma época. Não é de admirar ter de ler esse percurso em dois tempos, a montante e a jusante da fractura matricial de 1789, de que a história cultural reforça a contemporaneidade, constitutiva como se sabe de uma parte tão forte da tradição historiográfica francesa, e de que ambiciona fazer reler a demarcação utópica. Michel Sot, Anita Guerreau-Jalabert, Jean-Patrice Boudet, Yves-Marie Bercé e Antoine de Baecque recordam, com razão, que tudo começou na história dos tempos moderno e medieval, que nada terminará sem a contribuição e o reforço constantes dos seus historiadores pioneiros, descendentes directos ou não de Marc Bloch e Lucien Febvre. Por seu lado, Marie-Claude Genet-Delacroix, Christophe Prochasson, Stéphane Audoin-

-Rouzeau e Anette Becker assinalam a vastidão do que é novo em três domínios que se julgava praticamente esgotados, o caso Dreyfus, a III República triunfante e a Grande Guerra: três exemplos, entre outros; três experiências felizes que alimentam o desejo de dirigir o olhar cultural, com a maior urgência, sobre todo o panorama contemporâneo.

A terceira parte, sob aparências menos perturbadoras, mas com ambições igualmente novas, finge ignorar o acontecimento e a periodização, pelo menos numa primeira fase. Porque dá primeiramente conta da exploração segmentada, mais ou menos adiantada consoante a ordem dos capítulos, de obras cuja delimitação foi, em boa parte, uma resposta de autores de trabalhos de história, urgente desde há vinte anos, a provocações da época ou, como se diz, a «perguntas» a que a história cultural era particularmente sensível. Recusas das elites, artifícios do político muito mal vividos, perturbações e desenvolvimentos dos consumos culturais, gritos de lembranças antagonistas ou ameaçadas de desaparecimento, fetichismos do património, insignificâncias e confusões do espaço urbano, retornos espectaculares do religioso ao quotidiano, silêncios ou enigmas da produção artística de massa: tantas chamadas e sinais do presente, mediatizados e individualizados num mesmo impulso e cuja virulência ignora o tempo e exige simultaneamente uma perspetivação. Os textos de Jean-François Sirinelli, Augustin Girard, Philippe Urfalino, Jean-Michel Leniaud, Serge Berstein, Michel Lagrée, Gérard Monnier e os meus próprios estão penetrados dessa provocação social e cívica. Tentam sobretudo dizer quanto a organização dessa intimação pelos historiadores deve ser activa: seguindo, decerto, a mais forte propensão para uma interpelação muito fim de século, isto é, a maior parte das vezes cultural, mas sem nunca entregar as armas do ofício, nem renunciar a trabalhar com ardor com a ajuda das disciplinas irmãs de pleno exercício, como a história religiosa ou a história de arte e a dos períodos mais recuados, a moderna e a medieval à cabeça. É a este preço que os tão activos estaleiros não passarão a ser montras decepcionantes.

O livro termina não com conclusões mas com duas homenagens que aparentemente fazem a grande separação. Depois de ter vindo falar-nos no seminário do fecundo resultado do seu itinerário, Georges

Duby assina retroactivamente a sua participação na nossa reflexão, dando novamente aqui um texto redigido em Abril de 1968, em que já colocava a história cultural no centro do prosseguimento da investigação histórica e no meio das ciências do homem. Quanto a Jean-François Sirinelli, recorda quase trinta anos depois o que então mais o preocupava e que, como se espera, dará vida a este livro: o contemporâneo, com toda a sua virulência política historicamente revalorizada³, não só participa plenamente desta história cultural, como também contribui singularmente para a aprofundar, renovando ao mesmo tempo os seus paradigmas. E por conseguinte impondo-a.

Questões de fim de século

Sem dúvida que se poderá perguntar: mas de que está a falar?

A esta pergunta tão legítima, responder-se-á primeiramente com um rodeio, em que se entreverá que esta história é uma verdadeira filha do seu tempo. Com efeito, ela regista e interroga todas as mudanças de perspectiva que nos afectam neste fim de século e de que o ano de 1989 significou o ímpeto. Eis que em dois decénios não só a ideologia do progresso mostrou os seus limites em tempo de crise da economia de mercado e de deliquescência das formas herdadas do capital e do trabalho, como implodiu a Leste o último grande messianismo ateu e imperialista do século, enquanto o Sul em sofrimento procura desforrar-se na modernidade ocidental. Eis que todas as confissões religiosas, sem falar de seitas e de ideais *new age* que arrasam, reinstalam no antigo mundo bipolar o indivíduo em dissidência e o identitário em gloriola; que as ciências e a filosofia, *via* bioética e inteligência artificial disposta em redes, cantam de novo a virtude analítica e o indivíduo pensante, promovem ao mesmo tempo o empirismo e os valores; que a mundialização e a instantaneidade da troca podem, paradoxalmente, chamar a atenção para uma ameaça de descontinuidade na aventura dos grupos humanos. Esta nova conjuntura, como se vê, instalou-se ao abrigo de perturbações que atingem

³ Ver René Rémond dir., *Pour une histoire politique*, Paris, Le Seuil 1998; reed. «Points-Histoire», 1996.

o centro das representações e dos ideais, das mentalidades e das maneiras de ser. Valorizou igualmente, e muitas vezes até sobrevalorizou, a cultura como reflexo de um destino a renovar e como teste ou rótulo de toda a interrogação sobre o futuro: a realidade social está desconstruída e tenta reconstruir-se a partir das percepções próprias de cada grupo ou agregado, a realidade económica desregulada é passível de ambições e de invenções, o político gera a urgência invocando o direito, a própria história já não é uma resultante de forças, mas uma via interrompida⁴, uma memória vagueando, um mistério das origens ou uma dramaturgia dissimulada.

Eis que, ao mesmo tempo, as ciências sociais saíram da era da dúvida, fechada a cadeado, em especial, pelo estruturalismo nos anos sessenta. Sobre as ruínas da completa alienação, o indivíduo agita-se, o actor ganha força, a ruptura temporal e geracional modifica a longa duração, o explícito quer ser identitário, o Direito do Homem serve de viático, a memória e o esquecimento entram em discordância, os *media* alimentam a cacofonia e a confusão, produzindo incansavelmente o actual cronófago⁵. E o cultural distendido e imperioso passa a ser não só a instância mais qualificante da nossa mutação, após tantas decepções económicas e sociais, como também, confusamente, a verdadeira textura do laço entre os homens, o penhor de reconciliação da sociedade com os valores e o sagrado, o seu modo de afirmação e de identificação do indivíduo sem bagagem, o alimento das utopias a relançar. Como estabelecer vínculos e produzir sentido? Muito simplesmente pela cultura⁶. Esta resposta de fim de milénio,

⁴ Cujo começo, é evidente, seria cultural: ver Jacques Cauvin, *Naissance des divinités. Naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique*, Paris, CNRS Éditions, 1994.

⁵ Ver Marcel Gauchet, «Changement de paradigme em sciences sociales?», *Les idées en France, 1945-1988. Une chronologie*, Paris, Gallimard-Le Débat, «Folio-histoire», 1989; Olivier Mongin, *Face au scepticisme. Les mutations du paysage intellectuel ou l'invention de l'intellectuel démocratique*, Paris, La Découverte, 1994; François Dosse, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995.

⁶ Um só exemplo: *La Culture pour s'en sortir*, número fora de série de *Télérama*, Janeiro 1996.

por discutível que seja, justifica plenamente, julgamos, que a história dos historiadores privilegie o cultural.

O tempo das representações

As circunstâncias precipitaram, portanto, uma evolução historiográfica que sem dúvida as ciências sociais continham, mas que a atmosfera da época contribuiu para clarificar⁷. O novo rumor do mundo reabriu em primeiro lugar e de repente à investigação da história todas as acepções, universais, sociais e individuais, da palavra «cultura»; a mais ontológica, que distingue a existência humana do estado natural, com sinais distintos e marcas simbólicas, sistemas de funções e práticas, apropriação colectiva e condições de civilização; a mais antropológica, que faz da cultura um conjunto de hábitos e de representações mentais próprios de um dado grupo num dado momento, com o seu cortejo móvel de costumes e crenças, de leis e de técnicas, de artes e linguagens, de pensamento e mediações; finalmente a mais «clássica» e tão «esclarecida», que reconduz a cultura ao saber, um processo no decorrer do qual o indivíduo pensante estimula as faculdades do espírito⁸. Outrora colhido na antropologia, na promoção das «mentalidades» e da «ferramenta mental», a exemplo de Lucien Febvre, na história das ideias e na história da arte, situado entre dados imediatos e voz do silêncio na «noite» (Michel de Certeau), o velho balanceamento inicial⁹ e cómodo entre cultura gerida e cultura vivida,

⁷ A notar, para os historiógrafos: desde 1988-1989, a história cultural responde à procura social, instalando-se um pouco mais nos programas do ensino secundário, e figura em muito melhor lugar nas questões de admissão ao agregado de história, enquanto abrem no EHESS e no CNRS seminários activos. Esta evolução foi bem assinalada por Michel Trebitsch, «Promesses et problèmes de l'histoire culturelle» in *Débiter dans la recherche historique*, Paris, Histoire au présent, 1989.

⁸ Ver um verdadeiro resumo em Denis Kambouchner dir., *Notions de philosophie*, Paris, Gallimard, «Folio essais», 1995, vol. 3.

⁹ Ver Philippe Bénéton, *Histoire de mots: culture et civilisation*, Paris, Publications da Fundação Nacional das Ciências Políticas, 1975.

entre intelectual e cultural à anglo-saxónio, entre a unidade humanista e a alteridade relativizante, entre valores e práticas, adquiriu rugas sob o choque do nosso presente¹⁰.

A partir de então, tornou-se indispensável tentar abordar, global e historicamente, «o mundo como representação»¹¹. A fragilidade da investigação francesa – com a excepção, notória, de Roger Chartier – esteve sem dúvida em contar demasiado com as suas próprias forças, descurando durante muito tempo os debates epistemológicos sempre muito enérgicos na Alemanha ou nos Estados Unidos¹². E preferiu, a todo o direito de precedência, liquidar primeiramente as suas dívidas, sem barulho nem renegação. Foram assim revisitados, na descida metodológica, antigos conhecimentos adquiridos que se haviam tornado demasiado normativos e pouco fecundos: a história «global» que tão dificilmente organizava as temporalidades encaixadas, a generalização por acumulação que descurava o singular e o genérico, o primado da divisão social que regia as configurações e mascarava a produção de sentidos, as «mentalidades» de gloriosa memória¹³, a

¹⁰ Sobre os primeiros tempos, tão valorosos, ver Jacques Le Goff e Béla Köpeczi dir., *Objet et Méthodes de l'histoire de la culture. Actes du colloque franco-hongrois de Tihany*, Paris, Éditions du CNRS, 1982. Observar-se-á no entanto que, se o estudo de numerosos objectos culturais é aí proposto, a história cultural não é de interesse para os grandes «manuais» aos anos de 1970, Jacques Le Goff e Pierre Nora dir., *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, 3 vol., ou Jacques Le Goff, Roger Chartier e Jacques Revel dir., *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978.

¹¹ Título do artigo, essencial, de Roger Chartier nas *Annales ESC*, Nov.-Dez. 1989. Ver também as suas conclusões em «A história cultural entre “Linguistic Turn” e retorno do Sujeito», in Rudolf Vierhaus e Roger Chartier, *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte*, Göttingen, Wallstein Verlag, 1995.

¹² Sobre os Estados Unidos, ver o resumo, com bibliografia, de Isabelle Lehuu, «Uma tradição de diálogo: a história cultural e intelectual», in Jean Heffer e François Weil dir., *Chantiers d'histoire américaine*, Paris, Berlim, 1994, mas também Geoff Eley, «Da história social na “viragem linguística” na historiografia anglo-americana dos anos 1980», *Genèses*, n.º 7, 1992, pp. 163-193, e Herman Lebovics, «Uma “nova história” cultural? A política da diferença nos historiadores americanos», *Genèses*, n.º 20, Setembro 1995, pp. 116-125.

¹³ Sobre a sua situação, ver Jacques Revel, «Mentalités», in André Burguière dir., *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986. Sobre o seguimento,

oposição entre cultura das elites e cultura popular, a demarcação demasiado estrita entre produção e recepção das obras ou entre texto, contexto e paratexto, a fronteira demasiadamente pouco porosa entre o real e as suas representações. E para activar esta barreira destinada a reabilitar em primeiro lugar a singularidade das práticas e a reencontrar o indivíduo, muitas vezes ainda conduzido a coberto da antropologia histórica mais que da história das sensibilidades, Norbert Elias, Paul Ricoeur ou Michel Foucault foram postos ou repostos em exergo, sem prejuízo de uma útil ressurgência dos rasgos de um Alphonse Dupront ou de um Philippe Ariès¹⁴.

O lado do contemporâneo

Facto novo, para alguns mesmo imprevisível, a história contemporânea, muito atraente pelo ressaltar do lado político, contribuiu para o recomeço dos trabalhos, e ela própria fez ouvir de forma muito vigorosa a sua voz para activar e generalizar a retoma. O projecto colectivo de *Les Lieux de mémoire*, sob o impulso de Pierre Nora, acertou no centro do alvo, mostrando que o nosso contemporâneo em sofrimento aspirava sem dúvida a celebrar a memorável «beleza do morto»¹⁵, mas que as suas latências e os seus hiatos condenavam também a história erudita a viver plenamente, com toda a urgência, a sua «idade historiográfica»¹⁶: a exigência cultural teve assim um

ver Roger Chartier, «Histoire culturelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions» (1983), Cadernos de síntese, *Histoire intellectuelle et culturelle du XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1988, e Alain Boureau, «Propositions pour une histoire restreinte des mentalités», *Annales ESC*, Nov.-Dez. 1989.

¹⁴ Ver, sobre esta evolução, Alain Corbin, «“Le vertige des foisonnements”. Esquisse panoramique d'une histoire sans nom», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Jan.-Março 1992. Para uma referência de conjunto, ver Bernard Lepetit dir., *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, e Jean Boutier e Dominique Julia dir., *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, Paris, Autrement, 1995.

¹⁵ Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, Paris, UGE, «10/18», 1974.

¹⁶ Pierre Nora dir., *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1992, 7 vol.

breviário escrito no presente. Entretanto, a história religiosa vivia mais intensamente a «tensão», aqui mesmo descrita por Michel Lagrée, que a liga ao cultural; as obras de Maurice Crubellier e de Paul Gerbod, dois solitários premonitórios, eram relidas¹⁷; a história dos signos, das marcas e dos símbolos, a das sensibilidades e dos desvios ganhava impulso com Maurice Agulhon e Alain Corbin; esboçavam-se as primeiras cartografias¹⁸, e, como se disse, organizavam-se os seminários.

Tanto e tão bem que hoje as confluências são muito fortes, as respectivas contribuições muito ponderadas e as experiências bastante convincentes para que se possa propor um acordo quanto a uma definição operatória e programática. Esta foi condensada por Jean-François Sirinelli: «A história cultural é a que fixa o estudo das formas de representação do mundo no seio de um grupo humano cuja natureza pode variar – nacional ou regional, social ou política –, e de que analisa a gestação, a expressão e a transmissão. Como é que os grupos humanos representam ou imaginam o mundo que os rodeia? Um mundo figurado ou sublimado – pelas artes plásticas ou pela literatura –, mas também um mundo codificado – os valores, o lugar do trabalho e do lazer, a relação com os outros –, contornado – o divertimento –, pensado – pelas grandes construções intelectuais –, explicado – pela ciência – e parcialmente dominado – pelas técnicas –, dotado de sentido – pelas crenças e os sistemas religiosos ou profanos, e mesmo mitos –, um mundo legado, finalmente, pelas transmissões devidas ao meio, à educação, à instrução.»¹⁹

¹⁷ Ver Maurice Crubellier, *Histoire culturelle de la France (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Armand Colin, 1974, e *Voyages en histoire. Mélanges offerts à Paul Gerbod*, Besançon, Anais literários da Universidade de Besançon, 1995.

¹⁸ Assim em Pascal Ory, «L'histoire culturelle de la France Contemporanea: question et questionnement», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, Out.-Dez. 1987, e *Pour une histoire culturelle du contemporain*, número especial da *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Jan.-Mar. 1992.

¹⁹ Jean-François Sirinelli dir., *Histoire des droites en France*, Paris, Gallimard, 1992, vol. 2, *Cultures*, p. III.

Margens seguras

A amplidão da paisagem assim abarcada impõe, naturalmente, uma exploração metódica e uma convivência disciplinada com os terrenos considerados mais férteis, mas sem que a vocação cultural da diligência seja contrariada, a qual quer que o historiador, mais que em qualquer outro domínio, possa sempre livremente inventar o seu tema de estudo. Essa liberdade sem vagabundagem traçou a pouco e pouco um mapa pontado da investigação, de que se encontrarão alguns itinerários seguros e bastante frequentados neste livro. Simplificando-a ao máximo, distinguem-se logo quatro maciços cuja configuração e relação são particularmente tópicos para uma história do contemporâneo, mas cujo conjunto deveria ser, pelo menos experimentalmente, igualmente convincente para períodos anteriores:

1) a história das políticas e das instituições culturais, tão fielmente francesa, neste Finistère a oeste da Europa que inventou o Estado antes da Nação e onde os símbolos dos poderes proliferaram; a observação desse domínio institucional e normativo permite, além disso, conduzir comodamente uma perspectiva na direcção das relações entre o político e o cultural, quer se trate de ideais, de agentes ou de culturas políticas; como é evidente, ela apela para a comparação europeia e internacional, bilateral ou não;

2) a história das mediações e dos mediadores, no sentido estrito de uma difusão instituída de saberes e de informações, mas também no sentido mais amplo de inventário dos «passadores», dos suportes veiculares e dos fluxos de circulação de conceitos, de ideais e de objectos culturais; das maneiras à mesa na escola, do rito religioso em voga, da frequência das belas-artes nas festas, da leitura no desporto, do trabalho nos lazeres, o território é imenso e tornou-se extensível pela afirmação de uma «cultura», mas acompanhar todos esses «veículos», como dizia Sorokin, permite passar com muita facilidade do significativo ao significado, dos fluxos aos *stocks*;

3) a história das práticas culturais, desde há muito abordada, supostamente a mais pertinente, mas que já não se pode fechar sobre si mesma, continuando a aumentar, com discernimento, a densidade de um sócio-cultural firmemente fixado no horizonte da investigação,

mas revisitando a religião vivida, as sociabilidades, as memórias particulares, as promoções identitárias ou os usos e costumes dos grupos humanos;

4) finalmente, a história dos signos e símbolos exibidos, dos lugares expressivos e das sensibilidades difusas, solidamente fixada nos textos e nas obras de criação, carregada de memória e de património, sempre íntima, alegórica e emblemática, realçando as ferramentas mentais e as evoluções dos sentidos, misturando os objectos, as práticas, as configurações e os sonhos: uma espécie de *nec plus ultra*, ou de Eldorado do cultural, mais dificilmente acessível, mas que muito se impõe.

Em toda a extensão destas rubricas surge uma geometria muito variável, uma topografia dos desvios de que a história cultural retira a sua força. Os seus interstícios contêm sem dúvida muitos perigos: a descrição monótona, o espectáculo sem significado, a metáfora que dissimula a força, a adjectivação não aprovada de uma cultura que se esgotaria nesse «cultural», o mais ou menos conceptual e até o imperialismo por defeito. No entanto, acreditamos que estes escolhos serão evitados. Estão lançadas as expedições, o tempo – o nosso tempo – urge e transporta-nos. Por consequência, este livro só podia ter uma ambição: recordar e assinalar, sem exagero e bastante alto, que a história cultural está com bom vento e descobre margens seguras.

ITINERÁRIOS

Compreender a passagem de uma geração, a dos anos de 1950-1960, mobilizada nos estaleiros da história social e da história económica, para outra, a dos anos de 1980-1990, que vê o sentido da busca orientado pelo questionário da história das culturas ou da história das mentalidades, faz-nos deparar com uma primeira e grande dificuldade. Como definir de forma operatória e eficaz, com evidente autonomia, o domínio do cultural? Não é fácil partir de definições, pois podem encontrar-se quantas se queira. Desde 1952 que Kroeber e Kluckhorn recensearam 163, históricas, normativas, maioritariamente utilizadas pela antropologia alemã ou anglo-americana. A palavra *cultura* continua a ser um vocábulo ambíguo e de armadilha, cujo emprego nada resolve se não se considerarem as maneiras como se relaciona o «cultural» com outra coisa, com os grupos sociais; inscreve-se então numa compreensão mais ampla das dinâmicas identitárias e de hierarquia das sociedades, em territórios e conjuntos geográficos historicamente construídos. Além disso, a palavra cultura não é empregada da mesma maneira nas diferentes historiografias herdadas de diferentes tradições culturais. Para os Alemães, é toda a civilização e o conjunto das práticas de uma sociedade. Para os Franceses e Ingleses, é a posse da intelectualidade e dos saberes, uma bagagem que caracteriza alguns ou que define níveis de acesso. Para uns, a cultura molda-se imediatamente nas perspectivas da antropologia, para outros é a aposta-meio para medir exclusões ou traçar fronteiras, trajectórias, hábitos adquiridos, transmitidos, divulgados, objectos de luta e de imitação. Os historiadores actuais trabalham na junção das duas definições, de que a melhor compreensão foi dada sem dúvida por Claude

Lévi-Strauss em 1958 em *Anthropologie structurale*: «A cultura agrupa um conjunto de desvios significativos de que a experiência prova que os limites coincidem aproximadamente. O facto de essa coincidência não ser nunca absoluta e não se produzir a todos os níveis ao mesmo tempo não deve impedir-nos de utilizar a noção de cultura.» (p. 325). Se se fixar esta intenção teórica, mantêm-se presentes duas consequências principais: a primeira é que o estudo do cultural só pode valorizar a análise das trocas entre os indivíduos, os grupos, as sociedades, os espaços; a segunda é que não se pode estudar a *cultura* sem se interrogar o sistema social em que ela se desenrola, sem se ver o conjunto em que os diferentes elementos se transformam, mas não forçosamente ao mesmo ritmo. É por isso que noções como a de *apropriação* ou de *interferência temporal* se tornaram essenciais nos trabalhos da minha geração. Esta foi levada pelos seus mestres a seguir um duplo movimento e, em primeiro lugar, o estimulado pelos ensinamentos da história económica e social através da obra de Labrousse e de Braudel, cuja contribuição primordial continua a ser para nós ligar as estruturas e as conjunturas, os espaços e as temporalidades; pôr assim permanentemente em confronto as dinâmicas sociais e as rupturas. Ambos eram sensíveis à cultura, mas por percepções diferentes. Para o primeiro ela está ligada à política e às ideologias e para o segundo abre-se a todas as interrogações do material ao intelectual como meio de compreender os obstáculos às mudanças: pensemos nas *prisões de longa duração* que definem as mentalidades. Mas nós somos igualmente dependentes da grande vontade histórica que acredita na capacidade dos historiadores para compreender a realidade total. Esta crença trouxe desde há muito consigo a ideia da interdependência dos níveis do real, cuja compreensão passa pela recusa do anacronismo e pelo inventário dos meios de que os homens dispõem a cada momento da história, a ferramenta mental que podem mobilizar, desde o emprego da língua aos instrumentos conceptuais das ciências, dos suportes sensíveis do pensamento e das comunicações afectivas aos sistemas de percepção e de construção do real no mundo das representações.

Nesta perspectiva, pode ser interessante interrogarmo-nos a nós próprios. Há um certo número de noções e de expressões que se tornaram hoje de uso habitual e comum, tais como, por exemplo,

mentalidade, história dos livros, história das culturas, história do impresso, cultura erudita, cultura popular. Há mais de vinte anos, a exploração das atitudes, das crenças e dos comportamentos na França do Antigo Regime estavam apenas a começar. Hoje, novas mudanças e interrogações ao mesmo tempo, mais numerosas e mais seguras das suas perspectivas metodológicas estão em afirmação por toda a parte em França, mas também nos Estados Unidos, em Inglaterra, na Alemanha e na Itália principalmente. São menos o resultado de um programa prévio e claramente estabelecido do que o efeito das marchas colectivas e individuais, em suma questões e respostas que cada um pode fazer aos outros e deles receber. Pode traçar-se aqui um itinerário individual. Todos sabem, porém, que o mapa nunca é o território e que a diversidade deste pode induzir em erro. Para além, portanto, da variedade das etapas percorridas, há que ver por que se seguiu o caminho escolhido e como este contribui para reconhecer e depois limitar e percorrer uma parcela do campo da História durante muito tempo baldio, ou estudado e interpretado de outro modo. Pode-se, aliás, perguntar se o desígnio que consiste em nos interrogarmos a nós próprios possui um sentido e uma possibilidade definidos.

Uma possibilidade? A resposta a esta pergunta evoca o problema da lucidez académica, mas também o da modéstia intelectual, compatível com a necessária tensão que anima a crença que é bom possuir. Um sentido? É honesto não conferir clareza *a priori* nem coerência, que não surgem senão depois, numa diligência em que não nos vemos de antemão, no respectivo lugar, num teatro construído pela troca – ou pelo afrontamento – das gerações. Já não existe razão para aceitar a teleologia ou o anacronismo na autobiografia intelectual do historiador quando se recusam para a História. A distribuição dos prémios no palmarés da profissão depende demasiado dos acasos da Fortuna para que não se hesite alguns instantes antes de se atribuir publicamente um papel na evocação do que não é mais que um ofício, com a sua parte de obrigações, de satisfações e de alegrias, o seu peso de erros, conscientes ou não, de frustrações e de recusas, as suas interrogações quanto ao passado, que nunca se pode recuperar, e ao futuro, que foge ao horizonte da nossa vida.

O assunto oferece interesse se se aceitar a ideia de que remontar o fio do tempo ajuda um pouco a esclarecer, por contraste, a evolução de

uma geração intelectual. Trata-se aqui do grupo de historiadores formados nas Escolas e Universidades a seguir à Segunda Guerra Mundial e antes dos anos sessenta, quando o modelo da Nova História, ou ainda do que se designa não sem aproximação, à falta de melhor, pelo termo de École des Annales, não havia adquirido a fama universal que se conhece. O triunfo, no ensino superior, de um vasto conjunto de ideias e questões, hoje em voga por todo o lado na febre editorial, não deve mascarar a incerteza que pairava tanto sobre as origens da história nova como sobre o seu futuro, antes de ter alcançado o poder e o reconhecimento do público. O êxito dos herdeiros não deve dissimular que eles geram também um património. A vastidão da vitória não deve velar a lembrança do compromisso. É uma maneira de alcançar o essencial e de se interrogar sobre o laço que se tece entre a reprodução social e a reprodução intelectual. Fica-se assim imediatamente no centro do que é hoje o próprio objecto da história das culturas: importa compreender por que razão um conjunto de questões toma pouco a pouco sentido e valor no mercado das ideias, e como também um colectivo de intelectuais se apropria desses questionários e desses problemas para deles fazer a própria trama da sua vida.

Constitui-se assim uma comunidade de compreensão nas circunstâncias e ocasiões. Depois, cada um vê melhor o fio vermelho que o guiou; cada um pode pesar melhor a parte que ocupa no dispositivo cultural e universitário, mas não me parece totalmente evidente que sejamos de nós próprios as testemunhas mais seguras. A aventura permite ver as coisas como *indo por si* e, claro, perceber por que novas interrogações não se podem fazer, criar desvios, aumentar distâncias, senão em função de um diálogo implícito com aqueles que nos precedem e com os que nos seguem. Suscitar esse diálogo parece-me ser a função principal dos professores, dos mais velhos, dos mestres. Recusá-lo por razões diversas parece-me arruinar a própria base da nossa profissão.

A Sorbonne sem as «Annales»

Ainda hoje me impressiona vivamente pensar na Sorbonne dos anos cinquenta-sessenta em que fiz os meus estudos. Não só nos aborrecíamos um tanto porque mestres de prestígio ensinavam muitís-

simas vezes uma história enfadonha, por ser preciso aprender por si mesmo as regras do ofício – com a ajuda da imitação própria, os melhores pedagogos adquiriam os artificios da profissão –, mas ainda porque mal se sentiam as transformações então em jogo na nossa disciplina. Não se falava das *Annales* e menos ainda de Braudel. Este, para alguns, por alusões que os mais avisados traduziam para os outros que o eram menos, fazia um pouco figura de diabo. A verdadeira vida encontrava-se noutro campo, nas lutas políticas, nas discussões das Écoles normales, nas migalhas do festim que os mais velhos traziam dos primeiros seminários da École des hautes études, que começava a funcionar, e até de cursos do Collège de France, a que os mais espertos se atreviam. Resumindo, jovem normalista, eu esforçava-me com os programas e outras actividades. Era testemunha sem ver. Uma das minhas recordações resume bem o clima de então. Ao devolver-me as cópias de um exame trimestral, um dos assistentes que me ensinava a história da Idade Média, hoje mestre consagrado, disse-me: «Deixe esse estilo para a École des Annales.» Era para mim uma dupla descoberta de que se ajuizará a ingenuidade: a história era, pois, também um estilo, entenda-se, para além das práticas de escrita, uma maneira de ver e de ser, podendo-se ser hostil ao que me parecia *naturalmente* uma outra riqueza, ao alcance da mão, mas que não se sabia agarrar bem. Não era pois totalmente de admirar que a vida política e sindical estudantil oferecesse a muitos, entre os quais eu, um terreno mais fácil de percorrer. E é menos desconcertante ainda que na altura de escolher um tema de investigação para preparar o diploma de estudos superiores, nos encontrássemos no número 62 da rua Claude-Bernard, com Ernest Labrousse.

Ernest Labrousse: do económico ao social

Longe de mim a ideia de querer ceder à hagiografia imediata, mas penso sinceramente que nunca se dirá suficientemente o quanto a minha geração deve ao mestre, nem o que ele fez pela maior parte de nós. Outros o disseram ou dirão melhor do que eu posso fazer; pela minha parte, é a ele que devo ter conseguido ser primeiramente um historiador das sociedades antigas e, com certeza também, um historiador de culturas. Ele revelou-me, de facto, a grande corrente de

pensamento socialista e marxista sobre a qual há vinte anos eu ignorava praticamente tudo. Depois, fez-me descobrir o tesouro de reflexão dos sociólogos franceses e ensinou-me com calor, simpatia e convicção a necessidade do estudo histórico dos grupos sociais. Durante as suas conversas legou-me também a vontade de compreender melhor a grande ruptura do século XVIII, das Luzes à Revolução. Finalmente, é sem dúvida a ele que devo o ter posto o dedo numa engrenagem que jamais nos abandona: a da investigação viva e que salta de objectivo para objectivo, animada pela curiosidade intelectual, pela simpatia pelas diferenças, pela tolerância no debate, pela determinação de conhecer. Labrousse, ao iniciar toda uma geração na história económica e social, tornava as *Annales* vivos. Quanto aos auditórios de estudantes, não se deve esquecer que, no início dos anos cinquenta, só tinham à disposição a própria revista, os importantes textos de Lucien Febvre, as duas teses de Labrousse e *O Mediterrâneo* de Braudel, versão de 1947, publicada no papel amarelado e frágil do pós-guerra. Todas as grandes obras que farão, no futuro, a Nova História, estão por publicar. Tudo começa para nós, mas sabe-se isso claramente? Com certeza que não!

Pierre Goubert, que tenho então como professor na École normale supérieure de Saint-Cloud, ou Emmanuel Le Roy Ladurie, que encontro no seminário de Jean Meuvret, onde me atrai, fascinante e estranha, a história dos camponeses, são então mais velhos, benevolentes, amigáveis, introduzidos no meio e sabendo mais. Têm ainda que dar provas da sua própria especificidade e conquistar autonomia, o que não tardará. Para mim, no funcionamento de uma universidade um pouco cinzenta, mas ainda coerente como instituição e como corpo, em alguns seminários – e aqui deve-se repetir o que muitos de nós devem às sessões conduzidas por Jean Meuvret nos Altos Estudos, sempre prolongadas no café Le Balzar –, enfim, através de algumas leituras – como de Duby-Mandrou sobre a civilização da França, ou de Henri-Jean Martin sobre o aparecimento do livro –, o futuro mostra-se divergente e diverso como a luz filtrada por prismas. A meus olhos, apenas Labrousse unificava a diversidade e talvez porque ele próprio era diverso: o historiador da economia e da sociedade, o republicano socialista que vira Jaurès, sabia mobilizar-nos e reter-nos. O seguimento, quanto a mim, pertence ao acaso.

Eu era professor no liceu de Châlons-sur-Marne, e Labrousse desaconselhou-me então a tese regional, que, no entanto, os Arquivos favorecia; professor agregado na École normale, ele acolheu favoravelmente as minhas várias tentativas; a nobreza siciliana, que me foi vedada pela distância e também pelas dificuldades da carreira de docente-investigador; os príncipes de sangue pelos quais ele me mandou a Marcel Reinhard, que sempre me deixou livre; os académicos de província que viriam por fim a ocupar-me mais de dez anos, e que beneficiariam do apoio nunca avaliado de Alphonse Dupront. Em suma, a questão da mudança historiográfica «da cave para o sótão», para retomar a expressão de Michel Vovelle e Maurice Agulhon, não é para mim essencial, porque eu sempre quis, imitando Labrousse, fazer a história social da cultura, quer dizer, uma outra coisa diferente da história das ideias e algo que se aproximasse da história das consciências de classe. Que me perdoem este vocabulário hoje fora de moda, sabendo todos «que já não existe burguesia», muito pouca *classe* e finalmente, quanto à *consciência*, todos sabem o que acontece. Faltava encontrar um terreno – continuava fiel à época moderna, entre o século XVII e o XVIII –, e um método – esforçava-me por ligar o cultural ao resto do movimento social. Os estudos aqui reunidos pretendem menos mostrar as etapas de um pensamento que o seu percurso na prática e na escrita para os desvendar aos olhos de todos. A coerência do conjunto libertou-se progressivamente através de uma continuidade dupla: precisava, por um lado, de responder à questão de saber se a história social das culturas é possível e conserva sentido e valor apesar da reconsideração das questões e das críticas legítimas; e, por outro lado, de elaborar a minha maneira de ver, através de documentos de arquivos, textos manuscritos ou em livro, a aliança dos gestos, dos saberes, das crenças que estabelecem uma forma de consumo cultural, um possível acesso ou uma iniciação impossível aos poderes da cultura, sobre o que mais adiante se falará.

Investigação, livro e sociedade

A altura em que teve lugar pela primeira vez uma discussão de conjunto foi a da investigação colectiva da VI secção da École des hautes études François Furet e que se concretizou na publicação dos

dois volumes de *Livre et Société dans la France du XVIII^e siècle*, em 1965 e 1967. Suscitaram suficientes debates em França e outros lugares para que nos detenhamos neles. O caso teve lugar num momento crucial: foi então que a hegemonia intelectual do paradigma das *Annales* se instaurou na Universidade, pela renovação das gerações docentes, mas foi também a época em que a concentração das forças no terreno da história económica e social levantou a alguns o problema da obstrução do terreno universitário, duplicado, julga-se, pelo do investimento a fazer num trabalho que só podia ser extremamente repetitivo no seu questionário.

De uma maneira ou de outra, tratava-se de *fazer outra coisa*, mas permanecendo fiel às motivações das origens. O processo de investigação introduzia na paisagem dominada pela forma quase exclusiva da tese de doutoramento de Estado, trabalho longo e solitário, uma nova preocupação directamente ligada, como mostrou Jacques Revel, ao programa das *Annales*. A via fecunda, mas individualista, pela qual se propagava a novação em história era substituída, ou em paralelo – que foi o meu caso –, ou em concorrência – foi a sorte de alguns outros que puderam dispensar-se de defender a tese –, pela reflexão colectiva e o trabalho feito em comum. A meu ver, a experiência tinha tanto mais valor quanto levava também ao levantar dos tabiques nas disciplinas. Não encontrei eu no seminário comunitário literatos como Jean Erhard e Jacques Roger e filósofos literários como Geneviève Bollème? Tive até possibilidade de trabalhar algumas sessões com Michel Foucault nos arquivos do Arsenal sobre os documentos dos presos e nunca vim a saber por que havia ele abandonado o projecto. Conservei interesse permanente pelos livros que poderiam despertar neste homem discussão e imaginação, historiador como sonham sê-lo os filósofos, filósofo como pensam por vezes sê-lo alguns raros historiadores, o que não se passa comigo, pois sou por natureza ou por cultura demasiado empírico. De qualquer modo, a investigação conjunta, permitindo comparações e questões abertas, facilitando a constituição comum dos *corpus* e das séries, a elaboração por vários das grelhas de interrogação e dos processos de interpretação, criava um outro estado de espírito diferente do imposto pela investigação individual. Em ligação com um certo tipo de história, a primeira investigação aberta no campo cultural criava a diferença em duas direcções

principais. Rompia com a tradição da interpretação do século XVIII, conduzida até então pelos historiadores das ideias e da literatura, interessando-se pelo essencial das grandes obras; retomava assim à sua maneira o problema das origens intelectuais da Revolução Francesa. Ao mesmo tempo, destacava a insuficiência da interpretação de conjunto do percurso das Luzes, identificando com demasiado à-vontade novação intelectual, progressismo social e promoção sócio-económica. Em suma, o estudo renovado da difusão dos livros e das ideias abria a porta a uma verdadeira história das origens culturais da Revolução e para a qual implicitamente Labrousse nos convidara.

Daqui em diante, o que até então dependia da *ideologia* encontrava lugar no estudo das práticas. Por um lado, a história social permitia ver como nascem as obras e os sistemas de ideias, como se propagam em livros e usos através dos meios vectores, e como ao mesmo tempo se transformam, pois dependem da evolução de conjunto do sistema que lhes dá forma. Por outro lado, a história das culturas pode criar forma porque, através dos sistemas de classificação dos saberes e das noções, já se vislumbra como o estudo das topografias sociais exige outra coisa. Estudando o cultural como os seus antecessores haviam analisado a economia e a sociedade, os historiadores de *Livre e Sociedade* descobriram que a cultura se encontrava em toda a parte, na economia como no social, uma vez que só se pode ler no mundo das práticas. Pode-se, porém, perguntar sempre o que é a cultura e por que preferir este termo ao de *mentalidade*. A resposta merece um rodeio que pode esclarecer a passagem de uma história à outra.

História das mentalidades ou história das culturas?

Se prefiro falar de *história das culturas* é porque o projecto que se elaborava na investigação visava compreender as diversas mediações que intervêm entre as condições objectivas da vida dos homens e as numerosas maneiras com que eles as representam e as dizem¹.

¹ Entre as obras que marcam uma discussão análoga, citamos: Michel Vovelle, *Idéologie et Mentalités*, Paris, Maspero, 1982; e *De la cave au grenier. Un itinéraire en Provence, de l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*, coed. Serge Fleury (Québec) e Édisud (Aix-en-Provence), 1981.

Assim, para mim, trata-se de estudar comportamentos colectivos, sensibilidades, imaginações, gestos a partir de objectos precisos, tais como livros, ou de instância, como as instituições de sociabilidade. Estas escolhas reúnem-se, como é evidente, às da *história das mentalidades* e provêm dos objectivos essencialmente definidos por Lucien Febvre. Supõem o sacrifício de três hábitos antigos, e é desse modo, sem contestação, que as nossas convenções se distinguem das de Georges Lenôtre, seja o que for que hoje pense François Furet². Não se trata apenas de alargar a narrativa histórica a outros actores, mas de elaborar a sua história não na identificação exclusiva do documento escrito, mas numa mobilização de conjunto de todos os tipos de documentos. É também porque já não acreditamos na antiga concepção do facto, apenas desvendado pelos vestígios escritos e que seria um dado tão indiscutível como o objecto das ciências positivas – se é que este o foi alguma vez. É necessário admitir em contrapartida que os factos que utilizamos são objectos construídos segundo hipóteses que influem na sua interpretação e que esta faz parte integrante do horizonte de verdade que se constitui na comparação das leituras, impossível de confundir com uma simples restituição do passado. Finalmente, a história já não pode ser apenas uma disciplina gratificante, com o fim de legitimar o presente ou de justificar o Progresso, o Estado, a Nação, quando não a nostalgia do profetismo de uns e outros. Colocando a interrogação dos historiadores sob o patrocínio das ciências sociais, podem admitir-se três imperativos que conservam rigor: à história dos indivíduos abstractos preferir a dos grupos sociais ou, se possível, a de personalidades representativas; substituir uma história organizada por ordem de realidades, pelo estudo da interdependência das instâncias do real e das suas modificações no tempo; finalmente, surgem como fundamentais duas noções: a primeira, a aceitação das diferenças, sendo, na interpretação, a recusa do anacronismo e do investimento prévio no sentido da colocação dos factos; a segunda, que continua a ser a necessidade de inventariar os elementos do material mental característico de uma época e de que os indivíduos e grupos sociais dispõem na sua totalidade.

² «Histoire: hier, ailleurs et demain, en marge des *Annales*. Histoire et sciences sociales», *Le Débat*, 1985, pp. 112-125.

A história assim definida e a que me consagro desde os anos sessenta não se confunde totalmente, porém, com a das mentalidades, que outros praticam, nem com a das ideias ou da intelectualidade.

Da primeira, conserva a vontade de compreender as maneiras gerais de sentir e de pensar, ligando representações colectivas e condutas pessoais ao estado da sociedade, portanto à sua história, mas a situação das investigações actuais mostra a dificuldade de se contentar com elementos obscuros, inertes, mesmo inconscientes, das mentalidades para dar a descrição do *material mental* de uma época. A minha própria escolha é insistir, tanto quanto possível, na mobilização, pelos agentes sociais, de todos os dados e na análise da construção dos hábitos sociais para ver como se criam as condições da sua interiorização. Em suma, partilho a ideia de Carlo Ginzburg e de Michel Vovelle de que «uma análise em termos de classe marca sempre um grande passo em frente em relação a uma análise interclasse»³. Por comparação com a história das ideias e dos conceitos praticada pelos historiadores literários ou filósofos, estrangeiros ou franceses, e com outros objectos pelos historiadores das ciências, parece-me necessário insistir nos fenómenos de *enraizamento* e de *circulação*, isto é, pensar a relação com as ideias de outro modo que não em termos de determinação ou de influência, e de outro modo também como revelador de um discurso ou de uma textualidade explicável por si mesma, mas *encontrando estruturas que organizem os usos e as práticas colectivas*. Noutros termos, o campo desta reflexão de história social e cultural para que contribuo quer ir ao encontro dos questionários e dos problemas da história dos modelos culturais, das ideias e das mentalidades, desejando em todo o caso conservar as ambições globais e exaustivas, mas considerando os seus limites⁴. Estas escolhas levantam seguramente o problema dos meios e dos métodos.

³ Carlo Ginzburg, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 19-20.

⁴ Roger Chartier, *Intellectual or Sociocultural History? The French Trajectories in Modern European Intellectual History. Reappraisal and New Perspectives*, Ithaca, Cornell UP, 1982, p. 1346; André Burguière, «The Fate of the History of Mentalities in the *Annales*», *Comparative Studies in Society and History*, 1982, pp. 424-437.

O estudo das sociabilidades culturais

Entre os indicadores retidos como susceptíveis de resolver as dificuldades destacadas, privilegiei essencialmente o estudo das sociabilidades culturais e o do livro, no geral as práticas da escrita. O primeiro caso deve muito, pela sua definição, às interrogações outrora lançadas por Gustave Lanson no seu programa de estudo das intelectualidades de província e retomado por Daniel Mornet nas suas *Origines intellectuelles de la Révolution*. Mas distingue-se pela reconsideração da compreensão do sentido explícito para os actores sociais do momento cultural; noutros termos, recuso a identificação simples das Luzes e da Revolução. O conjunto refere-se igualmente aos trabalhos de Maurice Agulhon, que redescobre na Provença os usos e costumes da vida associativa antiga como meios de avaliar tanto a evolução das relações sociais colhidas nas transferências, do recrutamento da confraria de penitentes à loja maçónica, como a instauração de novos modelos de confrontos políticos. O estudo social de 6000 académicos entre 1660 e 1789 e o de cerca de 20 000 aderentes à franco-maçonaria contribuíam para a ruína de numerosas ideias recebidas. Reconstituindo a rede das sociedades eruditas e das lojas, cartografando o espaço que lhes corresponde, o historiador podia finalmente sentir a imbricação no movimento de difusão das Luzes, do lícito e do ilícito, a aliança confusa mas real dos saberes e dos poderes. Ao mesmo tempo precisava-se a medida do peso real da classe cultural receptora dos escritos filosóficos. O estudo social mostra as motivações da «República das Letras» e como as ideias são inseparáveis do comportamento cultural. Esta redefinição das classes intelectuais prova bem como todo o consumo se transforma numa outra produção, e a comparação das diferentes formas de sociabilidade leva a separar o que provém dos modelos orgânicos, expressões da sociedade desigual, e o que depende da instauração de um mundo igualitário, proscrito no início e admitido depois por consenso tácito⁵.

⁵ Daniel Roche, *Le Siècle des Lumières en province...*, Paris-La Hayet, Mouton-EHESS, 1978, 2 vol.

Esquecer Tocqueville e Cochin?

São assim postas em causa as interpretações inspiradas quer por Tocqueville, quer por Cochin, que se decidem pela separação da inteligência e da autoridade política, pelo vazio entre a opinião e o Estado, em que se situa o êxito da sociabilidade democrática matriz do jacobinismo. Académicos e lojas, socializando as Luzes, operaram uma acção dissolvente das visões tradicionais do mundo, mas a história desta recepção não pode identificar-se unicamente com a das instituições de cultura. Estas utilizam a ideologia do poder intelectual ou a ideologia maçónica por causas e segundo práticas diversas; numa palavra, agem por e para apropriações variáveis, conformes aos hábitos sociais e susceptíveis de interferências múltiplas produzidas por leituras colectivas ou individualizadas. Luzes académicas e Luzes maçónicas não são em si mesmas contestatárias, elas tendem em parte para a consolidação das posições antigas com novos argumentos. Ao mesmo tempo e sem que haja identificação total e única com um só grupo social vector, a Burguesia com maiúscula, servem de intermediários políticos e culturais às mensagens filosóficas inovadoras. *A sua função não é assumir a definição de uma ideologia nobiliária ou burguesa, mas participar num pensamento gestor e utópico.* No meio académico e maçónico, o futuro e o passado tentam comunicar numa coabitação incerta, a da própria vida cultural. Apesar dos insatisfeitos, a lição, parecendo por demais simples ou honesta, não deixa de corresponder, porém, à única maneira que convém, no domínio da história cultural, a quem não quer separar artificialmente realidades e representações – estas duas últimas só em conjunto se recolhem na circulação dos textos –, e a quem recusa reiterar continuamente as questões colocadas através das respostas dadas. Para o historiador das academias, a Revolução é, e ao mesmo tempo não é, o termo de uma via em que a emergência do acontecimento não pode estar teleologicamente implícita. A divisão dos agentes na prova das rupturas pode confirmá-lo só por si, e igualmente a das lojas.

Deste modo, as Luzes tomam uma outra dimensão: o fenómeno filosófico foi marginal e limitado a uma *intelligentsia* parisiense e de província mais voltairiana que materialista, mais sabedora que revolucionária. A natureza do academismo modifica – se contudo quiser-

mos considerá-la – a leitura global do século das Luzes. O discurso dos filósofos encontra-se fragmentado, quebrado e recomposto com tanto mais à-vontade quanto o seu vocabulário se reconhece na anti-filosofia; «uns e outros querem esclarecer e referem-se às Luzes»⁶ – as palavras do corpulento abade Bergier não são muito diferentes das do magro Voltaire, mesmo ressoando de forma diferente. No discurso social das academias existe espaço para um projecto político e cultural absolutista e esclarecido visando à sua maneira a *felicidade pública* e a homogeneidade das elites, podendo-se igualmente descobrir nele o apelo à renovação e à mudança. Alguns – como Chateaubriand: «A Revolução é filha das academias» – não se privarão dela, após 1789. Antes, e para perceber o seu real alcance, importa deixar de ler as Luzes só à lanterna da Revolução.

A história dos livros e dos seus usos

As práticas de leitura, a circulação do escrito, a produção de um discurso, oral ou impresso, consolidam as sociabilidades culturais. A meu ver, elas implicaram a descoberta e a utilização da *história do livro*. Se desde há uma quinzena de anos se multiplicaram os trabalhos neste campo, o impulso foi dado na viragem de 1960-1970 de acordo com as investigações de Henri-Jean Martin sobre o século XVII, e a obra *Livre et Société. L'histoire de l'édition française*⁷ pôs em evidência o balanço actual do nosso conhecimento e as perspectivas que se abrem a novas investigações, em que os trabalhos de Roger Chartier⁸ ocupam o primeiro lugar. Mas, à partida, o caminho não estava todo delineado, e as primeiras abertas não se fizeram de uma só vez. Fazer do livro um novo objecto de história exigia que se interrogasse a herança. A da bibliofilia e da bibliologia atentas ao objecto entregue,

⁶ Jean-Marie Goulemot, «Pouvoirs et savoirs provinciaux au XVIII^e siècle», *Critique*, 1980, pp. 603-613.

⁷ Roger Chartier e Henri-Jean Martin, Paris, Promodis, 1982-1986, 4 vol.; eu próprio colaborei no t. II de que assegurei a direcção científica.

⁸ Roger Chartier, *Lectures et Lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Le Seuil, 1986.

identificando as suas origens e as suas impressões em indispensáveis catálogos e inumeráveis monografias regionais ou urbanas, oferecia ao historiador em busca de um novo material uma riqueza imensa ainda acrescida da contribuição da bibliografia material *à inglesa*. Era necessário inspirar-se nela, mas numa mudança de perspectiva e para compreender os funcionamentos culturais profundos. Obtive em primeiro lugar o conhecimento e, por vezes, a amizade dos bibliotecários, sem os quais nenhum trabalho deste tipo pode ser encarado. Às suas observações e aos seus conselhos, aos seus trabalhos correntes e eruditos deve enormemente a nova história da imprensa. É por isso um dever reclamar e defender o bom funcionamento das bibliotecas públicas cujo futuro inquieta o mundo intelectual. Também de maneira incidente, foi à prospecção da história do livro que fiquei a dever o diálogo, o trabalho em comum e a amizade iniciados há mais de vinte anos primeiro com Roger Chartier e depois com Robert Darnton⁹, que se revelaram, apesar dos interesses e das evoluções diferentes, sempre estimulantes e enriquecedores. Ambos são verdadeiramente historiadores do livro, pois dele fazem o centro da sua investigação, ligando o estudo dos textos, o dos objectos materiais e o dos usos que engendram na sociedade. Por meu lado conservei-me historiador das difusões e das práticas sociais do livro e, como eles, do impresso em geral; mas sou mais curioso das comparações possíveis entre o livro e outros objectos culturais, a leitura e outros gestos de cultura, mesmo a cultura material.

Ao mesmo tempo que se voltava a encontrar a ciência dos profissionais do livro, que eram também grandes livreiros como Viardot ou Jammes, estas novas leituras implicavam uma reinterpretação dos trabalhos dos historiadores de literatura. Diálogo e discussão, colaboração e auxílio mútuo estavam fortemente ligados nas vésperas de 1968 com amigos da minha geração como Georges Benrekassa, Jean-Marie Goulemot, Michel Launay e Éric Walter. Todos me fizeram entender melhor o seu interesse pela *textualidade* e pela *literariedade*, mas também, por outro lado, o seu desinteresse pelo objecto vector dos textos e os meios produtores e consumidores. Foi porém juntos

⁹ A sua obra, *L'Aventure de l'Encyclopédie* (Paris, Perrin, 1982; reed. Le Seuil, «Points-Histoire», 1992), continua a ser um modelo para todos.

que tomámos, cada um à sua maneira, o caminho aberto por Lanson e por Mornet, e que Lucien Febvre e Henri-Jean Martin haviam começado a percorrer. O andamento da história cultural implicava, apesar de tudo, fazer escolhas em relação à história literária, que pressupunha debate, e este não foi sem dúvida levado até ao fim. Uma história comum nasce de uma comunidade, de uma conjuntura e de um acaso em que interesses comparáveis coexistem. A razão provém – para além das transformações que ocorrem na evolução das universidades depois de 1970 – do estatuto diferente que uns e outros atribuem aos textos.

Entre produção e textualidade

Avaliar a produção de uma época supõe o estabelecimento de séries e de classificações que perturbam a hierarquia estabelecida das obras, dos géneros e dos autores. Saber o que lê toda uma sociedade, tentar ver o que escreve, produz e consome exige, mesmo a título temporário, que se substitua a análise das grandes obras como portadoras de inovação estética ou intelectual por uma vista de conjunto que atinja menos a ideia na sua vida abstracta e isolada nas obras, do que a sua encarnação nos meios sociais em que pode enraizar-se e circular através dos usos que dela se faz. Deste modo, podia ser melhor compreendido e sentido o peso relativo das novidades e dos arcaísmos, deste modo, deviam estar melhor situados os momentos principais de ruptura das visões do mundo e das transferências mais importantes das ideias avaliadas no seu ritmo. Este estudo quantificado dos livros pode, além disso, e longe de as desconhecer, servir para apoiar de uma nova maneira as leituras tradicionais. O valor social de um texto não é indiferente ao facto de ele ser uma criação excepcional ou, pelo contrário, um exemplo entre outros de uma produção vulgarizada e de grande circulação. O olhar igualitário lançado aos produtos culturais não é sinónimo de ignorância do sentido que os textos tomam através da leitura, nem desconhecimento dos pensamentos inovadores; é o símbolo do reconhecimento dos seus domínios, da avaliação dos conjuntos em que puderam constituir-se e em que leituras diferentes se podem elaborar. Perante a história literária, a história

social da leitura procuraria incitar à exploração de *corpora* socialmente significativos, que podem ser maciços ou não, sendo o essencial a tomada em consideração das condições de conjunto da sua produção, que valoriza os efeitos do escrito numa cultura maioritariamente oral. O interessante é dar-se tanta importância e consagrar-se tanto tempo aos textos depreciados ou considerados inferiores, mas maioritariamente difundidos, por só eles serem capazes de nos dar acesso à vida cultural do maior número, isto é, à maneira como a oralidade interfere na vida dos textos. Inversamente, o historiador da cultura não pode utilizar sem precauções os textos que se classificam na literatura e os dados que lhe fornecem. O jogo das regras que explicam o seu aparecimento ou desaparecimento não poderia ficar entre parênteses, e assim Rétif de La Bretonne, falando da vida rural de um ponto de vista urbano e de uma nova encenação da ordem social, não é, como Georges Benrekassa demonstrou, uma simples testemunha. Ele destaca a conquista de uma identidade e por contraste enviesa o quadro, já um tanto hagiográfico, do campesinato. Deste modo, o campo do literário fica largamente aberto aos historiadores da cultura, sendo-lhes recomendado não desconhecer as suas funções específicas e recusar o desvio entre o texto e o saber.

Quantificar ou não?

No estudo dos livros e das leituras, bem como no das sociabilidades eruditas, a quantificação foi um meio essencial e não certamente um fim. Ela permitia sem dúvida passar do singular ao colectivo e ensinar as principais mudanças. Viu-se nisto um *novo positivismo*, a que se reduziu o projecto da história cultural francesa. O debate iniciado nos anos sessenta pelos nossos amigos professores de letras, como Jean Erhard, retomado por historiadores das ideias em Itália como Franco Venturi e Furio Diaz, recolheu nova actualidade com a conclusão de *Le Grand Massacre des chats* de Robert Darnton¹⁰. Uma

¹⁰ Robert Darnton, *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Laffont, 1985, pp. 239-245. Os principais elementos do debate são citados em nota e no artigo de Roger Chartier já citado na nota 4.

dupla crítica une aqueles que recusam totalmente e os que se interrogam simplesmente sobre esta maneira de escrever a história cultural: por um lado, o estudo serial só pode ser redutor, pois não se poderia colocar no mesmo nível os grandes autores e os menores; por outro, a ordenação que supõe a medida utiliza quadros de classificação preestabelecidos, incapazes de explicar a apropriação dos objectos culturais; noutros termos, não se deve inventariar os livros, mas lê-los. Num e noutro caso, censura-se por não se considerar o tema, individual ou colectivo, e por se descurar a relação, pessoal ou social, que os agentes sociais mantêm com o seu sistema de valor ou de crença, com o seu universo simbólico. Repetindo, o estudo dos textos permite compreender melhor o problema das articulações entre posição social e escolha cultural, analisados como escolha específica e sobre um dado material. Na realidade, além do alargamento e da retirada das barreiras que a *história serial* permitiu, é necessário considerar que opor hierarquia quantificada e apropriação qualificada reanima um velho desafio que resume a fórmula dos adversários da sociologia religiosa: *não é possível medir a fé*. Pessoalmente, penso que o debate induz em erro, pois utilizei complementarmente um e outro tipo de análise não contraditórios. Pode-se perguntar, em certas condições de crítica e de processo e para um certo tipo de questionário, por que seriam os objectos culturais diferentes de outras produções do homem. Textos, livros e também imagens podem depender de uma medida, por partes ou no todo, de uma economia social. É o meio de apreciar a partilha desigual dos bens culturais, e, além disso, raciocinando sobre as classificações imaginárias ou reais do social, para além do estudo das distribuições, é uma maneira eficaz de fazer comparações e de estudar as rupturas de uma forma completamente diferente dos hábitos intuitivos da história das ideias.

Assim, mostrar o impacte prolongado da reforma tridentina nas suas fórmulas de vulgarização, estabelecer entre os séculos XVII e XVIII a curva das obras científicas e filosóficas permite mostrar o desnível cronológico que existe entre inovação e tradição e, ao mesmo tempo, prova a impossibilidade de se satisfazer com correlações grosseiras para explicar o avanço ou atraso do pensamento. Hoje, os métodos quantitativos talvez não tenham esgotado totalmente a sua

fecundidade e permanecem sem dúvida mais que nunca uma preparação necessária a outras diligências. Constituem, de facto, um instrumento cujo alcance e lições que deles se podem retirar são relativos, mas que obrigam o investigador a reflectir na construção do objecto que querem rodear, permitindo compreender melhor a sua própria natureza. Em primeiro lugar, porque todo o uso de um sistema de classificação e toda a tipologia revelam que as categorias em que se podem alinhar os objectos culturais são susceptíveis de mudar e o modo pelo qual elas são trabalhadas pela sua própria produção. Assim, a deslocação no tempo ou no espaço de uma forma de produção ou de consumo cultural é acompanhada de uma transformação dos quadros de classificação e interroga o estatuto dos objectos classificados. O próprio limite das opções quantitativas permitiu interrogar as relações geralmente admitidas – mas que são o resultado temporário e variável das operações de apropriação em análise –, criação-consumo, erudito-popular, escrito-oral, dominante-dominado, cidade-campo, Paris-província, imaginário-real. A história das topografias sociais levava à história social das apropriações.

Na grelha tradicional que hierarquiza os factos do económico ao social, do social ao cultural, em níveis sucessivos, *da cave ao sótão*, a nossa história prefere o estudo das *interacções*. Insiste também na possibilidade de compreender ou de erigir, em verdade definitiva, fenómenos sociais que são menos a expressão das manifestações significativas do homem em sociedade do que a perspectivação da sua temporalidade específica. Finalmente, esta história pretende ser a das maneiras diferentes que os homens têm de se apropriarem das estruturas mentais e dos valores culturais. É neste sentido que mais se diferencia da história das mentalidades com que agora nos familiarizamos, pois tanto se interessa pelos fenómenos de ruptura como pelas categorias estáveis e imóveis, uma vez que se inscreve no meio termo, mesmo no curto prazo, no Antigo Regime de limites indecisos, na vida de uma instituição ou na de um sábio, mais que na muito longa duração; porque também é mais sensível às especificidades sociais e às relações, mesmo às tensões e às lutas que se formam entre os grupos e as classes. Aliar o conhecimento estatístico ou qualitativo que mostra a maneira como uma forma cultural, ou um motivo inte-

lectual, se distribui segundo os grupos sociais, ou se reparte consoante os indivíduos de uma população e segundo as práticas que constituem actos distintivos, continua a ser uma das suas ambições fundamentais. No termo de uma transferência de problemática tentada por toda uma geração, é à dupla interrogação da independência dos factos culturais e da constituição dos *hábitos sociais* que tentam responder estas investigações. Mas elas não visam apenas constituir uma geografia social da recepção das formas ou das ideias, pretendem abrir ao estudo dos consumos culturais que não são apenas assimilação passiva e prova de dependência, mas ao mesmo tempo criação e produção activa de outra coisa. Entender, ver, ler são atitudes sensíveis e intelectuais em que se partilham liberdades e constrangimentos. A cultura do maior número é feita desta possibilidade, desta *atenção oblíqua*, e todas as tentativas que visem transformar as práticas devem transigir com as tácticas de resistência e de desvio. Isto continua a ser verdadeiro para todos os níveis sócias de práticas ou leituras, e a história social da cultura, associando várias diligências, permite compreender como se dá a fabricação social de um sentido, individualizado ou colectivo¹¹.

Para a história dos consumos culturais

Estabelecer a antropologia social da cultura, no quadro urbano em especial, exige uma pluralidade de abordagens. Três obras mostram sucessivamente as possibilidades dadas pelo estudo das maneiras de habitar, consumir, vestir e viver.

Em 1981, *Le Peuple de Paris* (1981) propunha que se relese a história dos comportamentos populares dos parisienses. Retomando a leitura dos contemporâneos, observadores morais e literatos, confrontando a realidade destes pontos de vista diferentes inspirados por uma certa visão do povo e uma escolha de reforma, com a documentação notarial, mais particularmente a dos inventários após óbito com os arquivos policiais, propunha eu, aliando o equilíbrio, tanto quanto

¹¹ Foi o que tentei fazer no t. II de *Français et l'Ancien Régime. Culture et société*, Paris, Armand Colin, 1985.

possível, à análise dos textos, uma visão complexa e contrastada do mundo das classes inferiores urbanas. Através da evolução da relação com as coisas, mostrava o empobrecimento e o enriquecimento simultâneos da população urbana parisiense e respondia assim à questão levantada pelos historiadores da crise revolucionária desde Michelet (a Revolução filha da miséria) e Jaurès (a Revolução filha da prosperidade) com uma explicação moderada. O problema do aumento das dificuldades é inseparável do da conquista de novos valores e de novas exigências, que caminham a velocidades variadas na difusão de novos consumos, na construção de uma fronteira entre o privado e o público, na larga difusão de novas normas nas maneiras de viver. A cultura popular parisiense passava a ser outra coisa que não o reflexo das intenções reformadoras e religiosas, um acto permanente de liberdade frágil conquistada na sociabilidade comum do trabalho e do lazer. A cultura esclarecia também os mecanismos do político e dos conflitos.

Esta análise podia ser confirmada pela descoberta, a transcrição e a exploração de um manuscrito inédito e original de um valor incomparável, o *Journal de ma vie* do vidreiro Ménéttra (1982). Através da autobiografia e do testemunho do artesão, operário e depois mestre, lia-se a capacidade cultural de todos, confirmava-se que a cultura popular não se reduz a uma alienação ou passividade, que possui a sua lógica própria, que importa decifrar e compreender. Na visão calorosa e picaresca que Ménéttra dá das suas experiências sobre a *Volta a França*, em Paris, descobria-se a capacidade dos homens de baixa condição de porem em prática a reflexão; como podiam ter as suas ideias sobre o mundo social, sobre as relações entre os homens, sobre a própria acção política, pois Ménéttra, homem dos regimentos do Antigo Regime e que se fez *sans culotte*, traduz bem a evolução vivida pelos agentes da Revolução. Capaz de interrogar o sentido do seu compromisso, está igualmente qualificado para forjar uma metafísica e uma visão pessoais do mundo religioso. Hoje, o *Journal* de Ménéttra passou a ser um texto de referência traduzido em inglês, italiano e, dentro em pouco, em alemão porque, para além do testemunho pitoresco, permite corroborar uma história capaz de dar a interpretação dos sistemas de sujeição colectiva que tornam possíveis

e inspiram as atitudes individuais e as vontades particulares. A leitura do mundo que um indivíduo singular propõe é inventiva mesmo não podendo escapar a imperativos sociais, e o caso Ménêtra mostrava que se podia fazer a história da constituição das identidades sociais e culturais, como a história da relação das forças simbólicas e reais entre dominados e dominantes, da aceitação ou da rejeição dos valores de uns pelos outros, em suma, uma história da liberdade e da sujeição. Ao lado dos Republicanos das letras, podiam ver-se também os Republicanos sem letras.

Nos trabalhos que acompanhavam estes diferentes estudos, uma dupla ausência sugeria-me que retomasse de outro modo a análise do conjunto das manifestações sociais, a da dimensão relacional e hierárquica de conjunto, indispensável a uma fenomenologia social, e a dos fenómenos que constroem o sentido a partir das representações, princípios de classificação e de percepção, expressão das relações de poder. *La Culture des apparences* (1989), ensaio consagrado à história do vestuário, dava uma resposta à questão levantada pelo conjunto da sociedade parisiense e levava a uma interrogação mais geral da formação das sociedades modernas. A maneira de vestir traduzia outrora, muito mais que hoje, a influência dos códigos sociais, dos imperativos morais e religiosos na vida quotidiana. As convenções sobre vestuário realçam a hierarquia das aparências: cada um deve parecer o que é. Mas no século XVIII também se vê que cada um pode parecer o que quer ser, mesmo o que tenta ser. O jogo das modas e a ascensão da civilização urbana provocam o esboroamento dos sinais do vestuário e surgem novos comportamentos para compensar a perturbação social.

Estas novas manifestações estão provadas pela análise comparada dos guarda-roupas e das práticas de vestir, pelo seu estudo em diferentes meios intermédios susceptíveis de fazer realçar os fenómenos de difusão, as linhagens, o exército e os seus uniformes. São explicadas pelo exame das condições económicas da procura e do mercado, da produção dos tecidos à confecção do vestuário e à sua conservação; toda uma economia se instala, ao mesmo tempo causa e consequência das transformações do vestuário. O estudo das técnicas de fabrico e dos circuitos de difusão pela compra, roubo e dádiva mostra os efeitos de imitação numa sociedade que pretende ser estável e o talento nas

soluções encontradas para responder à procura, do necessário ao supérfluo. É então que se vê revelar-se à volta do vestuário, através de leituras romanescas, de textos filosóficos, de escritos médicos, das reflexões teológicas e discussões políticas, como a evolução dos costumes, as modificações medidas pela bitola do pudor, da higiene e dos usos imaginários interrogam toda a visão do mundo.

Facto social global, o vestuário tal como o livro difunde e multiplica as informações, para todos incessantemente crescentes, é uma linguagem cada vez mais complexa que os agentes aprendem a dominar. Dá-se assim, em Paris e na França urbana antes da Revolução, uma transformação capital para as sociedades ocidentais. A Sociedade de consumo, a passagem do Estado estacionário, ideal da economia política cristã, à Sociedade de crescimento, em que se instauram a ordem das trocas e o cálculo dos progressos, encontram na dinâmica do vestuário a sua primeira representação. É a razão por que a história das aparências regista todos os conflitos políticos, religiosos e sociais do mundo antigo, permitindo compreender conflitos e lógicas do futuro.

Em suma, hoje, parece-me possível rodear melhor as minhas opções pessoais como historiador social da cultura do século XVIII. Para mim, trata-se de estudar mais a *cultura* que as *mentalidades*, porque não privilegio os elementos contínuos, inconscientes e resistentes da História, porque acho que é mais revelador inscrever a análise no curto prazo, um século largamente representado, do que no longo prazo, porque penso que relacionar o trato entre classes e a apropriação dos diversos grupos sociais é preferível ao estudo interclasse para compreender as rupturas e as inovações, as constâncias e os encadeamentos. O meu tema de estudo é a compreensão das práticas que articulam representações colectivas e condutas pessoais, maneiras gerais de sentir, conhecer, pensar, em relação ao estado de uma sociedade e, portanto, à sua história. Integro-me assim num modelo histórico para o qual conta menos a oposição entre diferentes tipos de escrita da história económica, social e cultural, segundo uma divisão historicamente marcada por uma leitura estruturada do mundo, *da cave ao sótão*, do que a vontade de decifrar as actividades e as criações dos homens em sociedades variadas e na interacção dos campos.

Em suma, se os objectos de estudo são necessariamente limitados, a minha visão pretende ser mais global e reter ainda o transmitido e o recebido, o espontâneo e o ensinado, o inerte e o modelo, o coerente e o contraditório, o popular e o erudito, comparar heranças e inovações.

O êxito do meu projecto está sujeito à adopção de três princípios. O primeiro é jogar com a imbricação das temporalidades na acção da história e recusar assim a primazia da linearidade, que corresponde a um estado do progresso das civilizações, e da teleologia, que compreende o passado em função do seu resultado. Trata-se de esquecer a *quimera das origens*, importante dificuldade para compreender a especificidade do *Século das Luzes*. Para bem avaliar modificações e mutações no quadro do espaço e do tempo considerado, é necessário admitir as possibilidades de dependência simultâneas de ritmos e de dinâmicas históricas diferentes. O historiador avalia a acção e o efeito dos desvios observados. Em segundo lugar, já não se deve partir das divisões sociais *a priori*. Se a resposta à questão levantada é compreender *o que é possível numa sociedade?*, é preciso ver as situações, a maior ou menor dependência de um dos mundos, de um dos meios cujas normas e hábitos organizam a comunidade na Europa do século XVIII. Estudam-se menos os factos, a formação de ideias, a perturbação dos comportamentos, a criação de novas maneiras de ver, partindo dos caracteres canónicos da divisão social, do que se observam as apropriações, na sua posição e relação, na acção e na interacção. É o meio de ver que tipos de acesso são oferecidos às grandes categorias que organizam mentalidade e cultura, o espaço, o tempo, o crescimento, a religiosidade, a inovação erudita e intelectual, o poder. Em terceiro lugar, convém não separar os princípios do conhecimento intelectual dos que animam o conhecimento material. Se é possível uma história intelectual dos factos sociais e culturais, é porque ela toma para si a articulação das realidades representáveis, os textos e os objectos, a sua produção, recepção e consumo. É transferir para um campo mais amplo as lições elaboradas no domínio da história das sociabilidades e do livro, onde se descobrem ideias e contextos materiais, tácticas intelectuais e eruditas, estratégias comerciais e produtivas, condições de enunciação ou de fabricação, acolhimentos e debates. Por isso desejo com firmeza pôr em conexão a cultura material

e a cultura intelectual numa relação susceptível de esclarecer as bases da identidade europeia.

Da primeira, considero a necessidade de romper com uma visão dos acontecimentos que ilustre a abordagem através da *vida quotidiana* e suas classificações imprecisas. Trata-se antes de descobrir o espírito dos estudos de Fernand Braudel e a inspiração de Lucien Febvre e de Robert Mandrou e também a inventividade do questionário e da reflexão de um Guy Thuillier. É também necessário considerar os trabalhos consagrados às transformações do mundo dos consumos e dos consumidores, na Inglaterra, na Holanda e principalmente na Alemanha, sobre a comercialização das sociedades modernas. Ainda antes, importa romper com uma tradição europeia que, desde Marx, concebe a relação sujeito e objecto, sociedades e coisas, numa perspectiva alienante, oscilando entre a nostalgia dos tempos da raridade e a denúncia economista e sociológica do excesso, da falta de autenticidade. Uma história da cultura material que considere a contribuição dos antropólogos e da sua análise da objectivação nas sociedades tradicionais pode encontrar, nos processos de trocas, o meio de compreender a construção das identidades, pois a relação em destaque realça, nos fenómenos de consumo, a importância das transformações culturais induzidas pelos processos de abstracção e de particularização. A etapa das Luzes revela-se especialmente interessante, pois precede as mudanças da idade industrial e estabelece, através da urbanização, os instrumentos de aceleração das coisas, a imprensa, o cartaz, a publicidade, a loja, a mobilidade dos homens e dos objectos.

Mas esta história não pretende abandonar a vontade de compreender a vertente cognitiva dos processos de consumo. As maneiras de organizar, de classificar, de contar e de administrar exercem-se a todos os níveis da realidade. Já não se pode opor o que dependeria da análise das obras eruditas ou teóricas e o que seria da competência da abordagem social e quantitativa. A observação estatística das obras e das coisas deve interrogar as modalidades das leituras mais intelectualizadas e o seu efeito de contrapartida no campo da inovação doutrinal. A oferta e a procura são de tomar em conjunto, pois «engendram-se simultaneamente e ajustam-se ao correr do tempo», como Jean-Claude Perrot mostrou no domínio da história da *economia*

política. O estudo da cultura permite passar de uma esfera de comunicação a outra e avaliar a força dos códigos sociais de informação. As Luzes já não se reduzem então apenas à figura dos intelectuais; surgem como o campo da nova visão do mundo e como espaço de uma nova materialidade, difundida das cidades para os campos, do que são testemunha debates e confrontos fundamentais sobre o luxo, o comércio e a população. As Luzes já não se confundem com a utopia, constroem um universo de utilidade e de gestão em que agem os administradores, engenheiros, arquitectos, professores, empresários, agrónomos, figuras tão importantes como as do filósofo ou do sábio. Uma mesma lógica poderosa, que Montesquieu descreveu no Prefácio do *Esprit des lois*, trabalha a massa social, na multiplicação das coisas, dos homens, das informações; é necessário ordenar, classificar, alinhar. Por detrás do crescimento e da modificação material do quadro de vida, um estudo sagaz não pode descuidar as mobilizações do saber, os contextos de inteligibilidade descobertos na variedade dos tempos e dos lugares. Em 1993, *La France des Lumières* propunha uma reflexão de conjunto e elaborava um inventário. Estou consciente de que esta declinação específica das Luzes se revela deslocada em relação ao *espírito da época*, não inclinado para a intelectualização da História. Penso também que os meus trabalhos se inscrevem num movimento internacional com o qual o diálogo continua a ser indispensável. Para a Cultura das Luzes, a Europa é um território natural; para um projecto intelectual que não pretende separar apostas materiais e conquista dos conhecimentos, é um horizonte necessário. Ainda que o domínio deste espaço seja difícil, é incontestavelmente uma dimensão a ganhar para quem não pretende separar o estudo dos costumes sociais, da sua circulação e das suas trocas através dos grupos e através dos povos, do dos textos que os encarnam e difundem, permitindo serem postos em prática. É sem dúvida o único meio de mostrar que a cultura é uma produção que se consome ao produzir-se.

MARX, A ALUGADORA DE CADEIRAS E A PEQUENA BICICLETA

Alain Croix

Mais que qualquer outro, o historiador da cultura associa o seu trabalho à sua vida, os aspectos por vezes essenciais da sua história e da sua sensibilidade. Esta convicção profunda, nascida da minha prática e sobretudo da observação da dos outros, dá à apresentação de um *itinerário* um interesse talvez maior do que teria noutros domínios da investigação. Uma entre outras, esta apresentação pode também estabelecer o que me parece uma outra característica, fundamental e decisiva, do nosso território: a diversidade na liberdade. A meu ver, a história cultural existe desde há muito, digamos que desde os anos sessenta, sem que seja necessário invocar os gloriosos precursores. Ora, de modo diferente de praticamente todos os outros domínios da História, ela não conheceu os confrontos de escolas alinhadas em ordem de batalha, a esclerose das redes constituídas, o jugo dinâmico, mas por vezes constrangedor de associações especializadas e dominadoras. Julgo que isto provém largamente do próprio domínio da investigação, que contribui para nos dar uma visão crítica dos costumes das tribos, da dos historiadores como das outras; mas tem também a ver com a diversidade dos nossos itinerários.

O meu deve muito à bicicleta.

Em 1960, a crise deste sector económico, a que fazia concorrência à ascensão do *Vélosorex* e da *Mobylette*, obrigou a minha família a abandonar a região em que desde sempre nos encontrávamos enraizados: uma bacia industrial do Norte da França. Vejo-me portanto habitante de Nantes pelo maior dos acasos, numa idade – dezasseis anos – em que nos tornamos particularmente receptivos.

Nunca esquecerei o que devo à motocicleta: com efeito, foi dos choques recebidos aquando deste desenraizamento que nasceu a minha vocação – não tenho medo da palavra – de historiador.

Em alguns meses descobri de facto a diferença. Compreendi-a muito rapidamente, talvez no único domínio em que a minha geração recebera uma educação na mudança, a da escola e dos seus professores. No que me diz respeito, só foi espectacular num caso: no decorrer de um Verão passei da história das batalhas e da geografia das localidades, do bom mas já idoso professor de um pequeno liceu, ao deslumbramento de uma História que me arrebatava, a de um muito idoso mas excepcional professor de um grande liceu de província. A esta distância, posso avaliar a sorte de ter tido o que se podia ter de melhor na época; descobri depois que este professor também era um cidadão no mais rico sentido do termo, em especial antigo presidente da Câmara de Nantes: daí tirei algumas conclusões sobre o compromisso do historiador com a cidade e sobre a contribuição desse compromisso para o ensino.

Também descobri, e desta vez sem compreender, a diferença num campo que, garoto ingénuo, imaginava perfeitamente homogéneo, por me terem ensinado que assim era, o da religião. Praticava e militava com a convicção e o entusiasmo de um garoto dessa idade. E, de um domingo para outro, caí num outro universo. A esta distância, sei que tive muita «sorte»: passei de um bairro operário do Norte a um bairro operário de Nantes, mas precisamente antes do Vaticano II, num momento em que era enorme a diferença entre dioceses «avançadas» como a de Cambrai e dioceses... prudentes como a de Nantes. No primeiro domingo de Setembro de 1960, portanto, conheci na igreja do meu bairro uma das grandes vergonhas que fazem corar e marcam os adolescentes. Precisamente depois do peditório onde achei por bem depor o meu óbolo e o único dinheiro que levava, uma senhora muito idosa toda curva e toda de preto estendeu para mim uma mão que revejo, sem dúvida com algum exagero, adunca, e ali permaneceu, atraindo os olhares para o garoto que desejaria meter-se debaixo do chão. Era uma alugadora de cadeiras, porque em Nantes, em 1960, ainda se pagava o lugar na igreja.

Nos meses que se seguiram, os meus pais quiseram, amavelmente, explorar a região, e descobri entre outros um uso curioso, cuja natu-

reza não identifiquei imediatamente (e os meus pais, pouco praticantes, também não): nas aldeias, certos domingos, as pessoas consagravam enormes esforços a marcar com serradura colorida centenas de metros de caminho semeado de flores. Percebi imediatamente que não se tratava de corridas de ciclistas, quase as únicas manifestações de rua que conhecia. Tinha descoberto a festa do Corpo de Deus e os campos bretões, com mais assombro do que sentira viajando como turista nalguns países estrangeiros.

Num ano, descobri portanto o que era realmente a História, os costumes estranhos que me interrogavam num domínio importante, e isto no próprio momento em que entrava na universidade, num contexto em que os últimos tempos da guerra da Argélia facilitavam a descoberta de algumas realidades: que se pode agir sobre a vida e que é essencial compreender. Em 1962, percorri vários milhares de quilómetros na Bretanha, de bicicleta (claro...), para descobrir, mas com um olhar que já não era inocente: conservo a imagem da peregrinação feita de joelhos ao redor da Igreja de Nossa Senhora de Rumengol...

Alarguei-me um pouco sobre o que pode parecer anedótico, porque de certa forma isso é essencial na minha evolução: foi com a vida, e não nos livros, que aprendi a necessidade e depois o prazer de compreender, na vida e não de outro modo apercebi-me da diferença, dos desníveis culturais. Foi a lenta, muito lenta destilação intelectual das imagens e impressões fortes sentidas então que me levou a propor a Pierre Goubert, em 1970, um assunto de tese... que não era inteiramente aquele que levei a cabo.

Da demografia...

Será lentidão particular de maturação? Cegueira? Será talvez também uma mais fiel memória do percurso de uma tese? O que é verdade é que o meu itinerário se encontra nos antípodas do evocado por Guy Bois nas primeiras páginas da sua tese¹, exemplo para mim

¹ Guy Bois, *Crise du féodalisme*, Paris, Presses de la FNSP-EHESS, 1976. As obras citadas nesta contribuição foram aquelas que, por diversas razões, contaram efectivamente para a minha evolução intelectual e não constituem portanto uma bibliografia, ainda que muito selectiva.

tanto mais surpreendente quanto sinto uma grande admiração por esse trabalho. De facto, como explica Guy Bois a escolha do assunto da sua tese, no que continua a ser um modelo de construção intelectual? O problema mais fascinante para um medievista é a explicação da «poderosa perturbação» do final da Idade Média. Infelizmente o quadro regional impõe-se, pois «a esta escala só o historiador descobre os materiais necessários à sua investigação». Este quadro não deve ser nem demasiado vasto nem por demais restrito. A Normandia pertence ao «vasto conjunto, do Loire ao Reno, em que as mutações de ordem económica e social [...] foram mais profundas e mais completas», e constitui um território pouco estudado desse período. A Normandia oriental tem uma maior unidade, e é necessário estudar o conjunto da regressão e depois o da reconstrução, portanto o período que decorre de meados do século XIV a meados do século XVI.

Quanto mais me aproximo de Guy Bois na sua rejeição do empirismo nos métodos, mais dele me afasto na escolha de um assunto de tese construído em vários anos, o que só em parte se pode explicar – mas, ainda assim, em parte – pela evolução da história cultural. O único mérito que posso reivindicar é, de facto, a escolha de um assunto de mestrado no decorrer do ano de licenciatura. Jean Meyer propõe-me três. Ponho de lado o estudo da obra do agrónomo Jules Rieffel, criador da escola e da quinta de Grandjouan no século XIX, depois de haver verificado que os arquivos, em boa parte particulares, são de consulta incerta e, no melhor dos casos, difícil (80 quilómetros... de bicicleta: é a última vez que a bicicleta aparece nesta história). Afasto um tema sobre o comércio do porto de Nantes no século XVIII por... demasiado clássico (o descaramento e a pretensão que se pode ter aos dezanove anos!). Resta, pois, a demografia da região de Nantes no século XVI, assunto fascinante para um estudante que acaba de saber, lendo em especial a tese de Pierre Goubert², que os registos paroquiais constituem um domínio de ponta.

² *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730. Contribution à l'histoire sociale de la France* (Paris, SEVPEN) é publicado em 1960. A relativa banalização deste tipo de tese nos anos que seguem já não permite sem dúvida hoje às gerações mais jovens imaginar o regozijo sentido pelos estudantes do início dos anos sessenta, a impressão de ter acesso a um outro tipo de história, acabada de

Comecei, portanto, verdadeiramente a «fazer História» pela demografia histórica, num domínio, o século XVI, então quase totalmente virgem, e por culpa de um mestre genialmente criminoso para lançar um jovem estudante em tal pista. Reflecti muito no conteúdo do trabalho, mas não nas suas apostas e, sem ter querido, vi-me assim historiador demógrafo à maneira do senhor Jourdain. Depois de algumas peripécias (agregação, exército, dois anos de ensino secundário), a dissertação de mestrado tornava-se, palavra por palavra (salvo algumas páginas acrescentadas e dedicadas à história dos nomes próprios), uma tese de terceiro ciclo, defendida sob a mesma direcção em 1969 e publicada em 1974 pela École pratique des hautes études³, sem que, juro, eu tenha tido alguma vez a mínima ideia da via pela qual o meu trabalho pudesse ali chegar... E sem verdadeira lucidez, salvo no entanto a de me dirigir a Pierre Goubert, este trabalho de demografia sobre a região de Nantes passava a ser um assunto de tese sobre a demografia bretã nos séculos XVI e XVII. Eis como, aos vinte e seis anos, se entra por dez anos numa carreira de uma pobreza que, mesmo assim, acabou por me impressionar.

Tenho tanto menos desculpa para esta lentidão quanto, paralelamente a este itinerário de (jovem) «pai tranquilo» da História, havia sofrido dois choques importantes, os de Jean Delumeau e de Karl Marx.

Uma nova grande oportunidade foi de facto a felicidade de receber lições de Jean Delumeau, então professor na Universidade de Rennes, que ia todas as semanas dar aulas aos rapazinhos do que mais não era ainda que o Colégio Literário Universitário de Nantes. Aconteceu-me não ter acompanhado Jean Delumeau em alguns dos seus itinerários de investigação, mas achava sem dúvida que era um professor excepcional, capaz de apaixonar um auditório fosse sobre que assunto fosse... falava-nos de história da religião: um ano inteiro de aulas só sobre o jansenismo e ainda reduzido ao do século XVII! Seria fácil,

descobrir... O mérito da rapidez desta percepção cabe decerto em larga medida a um dos meus professores de então, Paul Bois, que soube falar-nos muito mais dos trabalhos de Pierre Goubert que dos seus, embora dignos!

³ *Nantes et le Pays nantais au XVI^e siècle. Étude démographique.*

trinta anos mais tarde, achar que se tratava de uma história religiosa ainda muito tradicional: era então nova, e isso parecia-nos muito superior ao Fliche e Martin⁴. Jean Delumeau semeava os grãos que iriam levar muito tempo a germinar no terreno infértil que eu era.

Quanto a Marx, descobri-o com o mesmo empirismo que devia presidir à escolha das minhas primeiras investigações e acho que esse defeito me ajudou muito. Descobri-o ao ler historiadores pelos quais ainda hoje conservo uma afeição intelectual muito profunda, bem como uma grande admiração: Robert Mandrou⁵, Georges Duby⁶, Pierre Vilar⁷, Ernest Labrousse⁸. Sem compromisso de qualquer espécie naqueles anos sessenta, colhia aqui e ali com deleite e olhava à minha volta, em especial a Revolução cultural chinesa, que rapidamente me levou a pensar que a própria noção de revolução cultural só podia provir do sonho. O meu marxismo certamente muito pouco ortodoxo

⁴ A *Histoire de l'Église*, colecção lançada por Fliche et Martin, compreendia então cinco volumes consagrados à época moderna, publicados entre 1948 e 1960, volumes que, embora perfeitamente dignos, se centram ou são mesmo exclusivamente consagrados a uma história da Igreja-instituição e aos debates teológicos.

⁵ A *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique (1500-1640)*, publicada em Paris por Albin Michel, na colecção «L'évolution de l'Humanité» em 1961, é sem dúvida a obra pela qual mantive a mais constante admiração.

⁶ Curiosamente talvez, foi Georges Duby, quase um novato, que mais me marcou: a descoberta de *L'Économie rurale et la Vie des campagnes dans l'Occident médiéval* (dois volumes publicados em 1962, Paris, Aubier) e uma redescoberta, com um pouco de atraso, por intermédio de Robert Mandrou, seu associado na *Histoire de la civilisation française*, publicada em Paris por Armand Colin em 1958.

⁷ Os três volumes de *La Catalogne dans l'Espagne moderne*, publicados em 1962, caíram-me nas mãos por um acaso que já esqueci. Li-os por prazer, assim como *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, que Fernand Braudel tinha publicado em 1949. Mas, ousou dizer, a marca de Pierre Vilar ficou mais forte, sem dúvida porque nunca fiquei desiludido ao ler o que ele publicou depois.

⁸ Estudante, li por obrigação *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle* (os dois volumes foram publicados em 1933), e o livro entusiasmou-me; recorde-se que era a época em que descobríamos todos os números e gráficos, na linha de Pierre Goubert.

— nunca levantei realmente a questão — era pois tudo salvo o catecismo e as fórmulas, deixando ao cultural um espaço amplo na dialéctica: só mais tarde — que vergonhas a confessar — me aperceberia de que marxistas muito sólidos, em especial Gramsci, haviam escrito bem mais cedo e com mais solidez o que eu inabilmente pensava.

Precisei sensivelmente de quatro anos, entre 1970 e 1974, para estabelecer convenientemente a minha experiência de vida e em especial a minha preocupação em compreender as realidades bretãs que me rodeavam, a minha preguiça de «pai tranquilo» e os choques intelectuais que recebera. Diga-se de passagem que foi esta lentidão, cujo monopólio talvez não me pertença, que devia levar-me dez anos mais tarde a lamentar profundamente o desaparecimento do doutoramento de Estado, tempo de todas as maturações...

O ponto de partida desta evolução decisiva para a história cultural é ainda uma oportunidade e um sorriso mais que insistente, o de François Lebrun, que encontro pela primeira vez no Outono de 1970 por sugestão de Pierre Goubert. Levo-lhe o plano pormenorizado da minha futura tese que como investigador (demasiado?) organizado estabeleci antes mesmo de começar as investigações. Não esqueci a minha dúvida, e mais que isso, perante o riso de François Lebrun, felizmente rapidamente explicado: o plano que eu lhe submetia era exactamente o plano da tese que ele próprio ia publicar no ano seguinte⁹! Pelo que deduzi que a minha primeira tomada de responsabilidade, ainda relativamente tímida, do cultural, não era ridícula.

O seguimento veio quase naturalmente, com o tempo. Cerca de 1972, parei, por razões de fundo que expliquei na minha tese, em relação a certas ilusões da demografia histórica (as ilusões da reconstituição das famílias «completas» e, em certos casos, da miragem dos números¹⁰). Recusei seguir o que sentia como a tentação de a erigir

⁹ *Les Hommes et la Mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles*, publicado em Paris por Mouton.

¹⁰ Para resumir, direi que considero enganador o retrato da sociedade francesa estabelecido a partir de famílias cuja estabilidade (uma família «completa» era aquela que os documentos permitiam acompanhar, sem falhas, desde a constituição do casal ao casamento dos filhos e ao desaparecimento dos pais) permitia pensar serem privilegiadas. Fazê-lo notar é felizmente hoje enunciar uma evidên-

em disciplina, até mesmo em ciência autónoma. Depois, e sobretudo, considere que a questão decisiva era avaliar a relação entre as realidades demográficas e materiais, por um lado, e, por outro, a sua percepção pelos nossos antepassados, ou as suas repercussões no comportamento desses antepassados. Do estudo das realidades estatísticas da morte, passei assim ao do lugar da morte na cultura, que não é um simples deslizar temático. A fria leitura de números terríficos tanto pode deixar-nos *imaginar* uma angústia da morte quase permanente, como os pacientes esforços por pôr em evidência a cultura da morte permitem mostrar relações naturais e equilibradas entre o medo e a familiaridade¹¹. É toda a leitura do século XVI que se encontra modificada e em especial o sentido dado ao discurso intelectual habitualmente terrorista...

...à história cultural

Cerca de 1974, o cultural tornou-se pois o centro das minhas preocupações de historiador e pareceu-me ter recolhido então, quase de uma só vez, o benefício dos longos anos de maturação, Delumeau e Marx, Mandrou e a Bretanha. Devia ser uma história cultural tão ampla quanto possível, a dos intelectuais caros a Jean Delumeau e a das práticas populares caras a Robert Mandrou, a dos textos, da expressão oral, da dança, das superstições, da iconografia e ainda do que mais fosse! A minha paixão racional pela Bretanha levava-me a aprender (muito mal) o bretão: inseria pois também no campo das minhas investigações uma imensa literatura em língua bretã (felizmen-

cia. Do mesmo modo fui nessa época desagradavelmente surpreendido por grandes reconstituições estatísticas em que podia verificar que esqueciam por vezes um pouco em demasia as grandes fragilidades dos documentos. Era também a época em que, nas *Annales de démographie historique*, se podia publicar um estudo comportando «taxas de fecundidade por grupo de idades em função da idade da mulher no casamento», calculadas com três decimais... a partir de seis, ou mesmo três casos (um exemplo ainda em 1977).

¹¹ Pelo menos foi a tese que desenvolvi em *La Bretagne aux XVI^e et XVII^e siècles. La vie, la mort, la foi*, Paris, Maloine, 1980.

te traduzida na sua maioria, caso contrário os meus amigos fá-lo-iam...), quase ignorada dos historiadores. O sentimento de ter descoberto uma nova via tornava-me ainda mais insaciável que anteriormente e lançava-me assim na análise do conjunto dos *dossiers* constituídos pelo Inventário dos Monumentos e Riquezas Artísticas da França, trabalhos que, por sorte, estavam mais adiantados na Bretanha do que em qualquer outro lugar de França. E tive então a felicidade de descobrir o que é um grande director de tese: até então, Pierre Goubert derramava, aquando do nosso encontro anual, conselhos raros mas decisivos; em 1975 ou 1976, quando compreendeu a evolução das minhas reflexões, encorajou-me muitíssimo, acreditou em mim, confirmou-me que o cultural não era a sua paixão nem o seu passatempo e encaminhou-me para um ou outro dos seus colegas, em especial François Lebrun.

Na década de oitenta consegui ordenar, afinar, corrigir e completar também a contribuição metodológica dos anos de tese. Aprendi muito com a descoberta da imensidade de fontes e mais ainda com a enormidade dos progressos a fazer para as tratar convenientemente. Assim, fiquei fascinado com a evolução do tratamento reservado ao inventário pós-óbito: das primeiras explorações no âmbito da simples história do direito sucessoral e, depois, do nível de vida, os historiadores passaram ao estudo do modo de vida e, depois, ao da relação com o objecto e a uma série de interrogações tão apaixonantes uma quanto a outra, do tornar patente a irrupção do efémero no século XVIII, à «cultura das aparências», para só fazer referência às contribuições de Daniel Roche¹². Este campo era para mim – e, recordemos, de tal modo isto pode parecer hoje inacreditável, para muitos investigadores – completamente novo por volta de 1980, mas eu tinha sido preparado para esta evolução pelas minhas investigações sobre o testamento, nas quais, apoiando-me no trabalho excepcional de Michel Vovelle¹³, tinha

¹² *Le Peuple de Paris*, publicado em Paris em 1981, por Aubier, e *La Culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII^e-XVIII^e siècles)*, publicado em Paris por Fayard, em 1989.

¹³ *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Plon, 1973.

podido avaliar ser sempre possível ir mais longe, na ocorrência no terreno do testemunho oral. Descobri, pois, com paixão *Le Peuple de Paris*, de Daniel Roche, e isso deu-me vontade de ir à fonte, na América do Norte, ver como ali se falava de cultura material. Descobri igualmente a imensa margem de progresso das nossas investigações a partir dos arquivos criminais: como tínhamos passado da indispensável etapa do estudo da «criminalidade» à dos conhecimentos, das sensibilidades, dos comportamentos, da sociabilidade, numa palavra, da cultura, permitida pelas inesgotáveis quantidades de entregas de queixas, autos, interrogatórios e depoimentos de testemunhas. Experimentei, sem dúvida, o que deviam ter sentido os fundadores da École des Annales ao descobrir a imensidade dos domínios que se lhes abriam.

O risco de embriaguez que um tal entusiasmo provocava ficou afastado pela consciência do nosso balbuciar: a rapidez extraordinária dos progressos do questionário aplicado ao inventário pós-falecimento fascinou-me, como já disse. A evolução dos trabalhos de Daniel Roche e também o seu enriquecimento pelo cruzamento das fontes permitiam aos alunos do mestrado realizar inquéritos de grande riqueza, quando alguns dos seus mestres se encontravam ainda à descoberta do território. Num outro sector que igualmente me apaixonava, o estudo dos nomes próprios «revolucionários», descobria que muitos trabalhos de síntese comparavam com ligeireza números estabelecidos a partir de métodos ou de critérios diferentes, sem falar da fragilidade de alguns desses próprios métodos. Com efeito, descobria muito simplesmente que a história cultural se prestava, mais do que outras, ao mais ou menos, que nela se podia brilhar bem mais facilmente que na austera história económica ou até política, e que público e editores incitavam ao crime com a sua expectativa e o seu interesse. Descobria que a história cultural, ainda mais que qualquer outra, exige um enorme rigor, e eu nela encontrava a minha antiga experiência de aprendiz demógrafo. Éramos, e de qualquer forma eu sentia-me empurrado pelos abundantes progressos da investigação, incessantemente postos em questão pelas abordagens de aparência sempre estimulante e que por vezes o eram com razão, do *Saint*

Lévrier de Jean-Claude Schmitt¹⁴ ao moleiro Menocchio de Carlo Ginzburg¹⁵, para só citar dois casos manifestos. Éramos, e somos, os pioneiros de um território imenso, o que implica não poucos erros.

Foi também no decorrer desses anos oitenta que a evolução do mundo acabou por me convencer do papel essencial da história cultural na compreensão das sociedades do presente e do passado. Formado num universo dominado pela ilusão do tecnológico e do economismo, vivi intensamente, como qualquer outro, a evolução do Islão, tanto como, por exemplo, a ascensão dos nacionalismos na Europa Central e Oriental, e percebi o papel da religião, da memória e mais amplamente da cultura nessas perturbações espectaculares. O marxismo, que não me impedira de compreender a importância da cultura, ajudou-me decerto muito a resistir, sem dificuldade e portanto sem mérito, à embriaguez e ao grande perigo do «todo cultural»: nunca, creio, fui tentado pelo esquecimento da articulação essencial entre o social (e o económico, o técnico, etc.) e o cultural; nunca, espero, sucumbi à miragem de uma história antropológica nem mesmo ao delicioso conceito de «sociedade tradicional», tão cara a certos etnólogos.

Em suma, tenho a sensação de pertencer a uma geração feliz no plano profissional. Faço parte daqueles – minoritários, a julgar pelos ensaios publicados em França e noutros lugares – que não acreditam de modo algum numa «crise da História», mas apenas na falta de fôlego de certas práticas. Não estou convencido – ó sacrílego – que seja justo aplicar à letra as inovações dos nossos venerados mestres, Lucien Febvre e Marc Bloch, evoluindo para uma pluridisciplinaridade na qual já não encontro a especificidade da nossa disciplina. Creio, pelo contrário, que o futuro reside no que me parece ser o espírito desses mestres venerados, quer dizer, num corpo sólido capaz de conseguir êxito, integrando a contribuição das outras disciplinas. Quero acreditar na História total, na condição de ser aceite a ideia de um progresso desigual dos sectores da investigação, em função da sua

¹⁴ *Le Saint Lévrier, Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1979.

¹⁵ *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, publicado em francês em 1980, na Flammarion (Paris).

capacidade de resposta às necessidades da sociedade que nos rodeia. O que a história económica e social fez de maneira considerável durante uma ou duas gerações, a história cultural pode talvez fazê-lo durante alguns anos, ou um pouco mais.

Mas, será ainda necessário acordar sobre o que é a história cultural.

Que história cultural?

Escusado será dizer – e não é uma precaução de linguagem – que não pretendo de forma alguma propor a definição de história cultural, mesmo quando a diversidade de abordagem é um dos trunfos fundamentais. Propor a *minha* abordagem pode simplesmente servir para enriquecer a paleta colectiva e incutir confiança nos que poderiam sentir-se menos encorajados.

Primeiramente, parece-me essencial encarar a história cultural no sentido mais amplo do termo, e essencial dizê-lo de entrada, de tal modo o termo *história das mentalidades* prejudicou, deformando-o, o desbravar dos novos domínios da História. Mesmo Robert Mandrou, considerado por toda a parte no estrangeiro como o pai da história das mentalidades, nunca isolou o seu trabalho na estreita e incerta exploração susceptível de se desviar para os pântanos do inconsciente colectivo. Robert Mandrou escreveu o que me parece ser o primeiro grande livro de história da cultura: a maravilhosa *Introduction à la France moderne* publicada em 1961. Não são, como todos sabem, as primeiras páginas de história cultural, e nestas circunstâncias pode-se citar Bloch¹⁶, Febvre¹⁷ ou mesmo Huizinga¹⁸ ou Ariès¹⁹... Não são

¹⁶ *De quem* foi publicado, em 1924, *Les Rois thaumaturges*.

¹⁷ Deveria citar quase tudo! Mas como é preciso escolher, remeto para alguns esplêndidos artigos publicados depois da Segunda Guerra Mundial e retomados na obra colectiva *La Sensibilité dans l'histoire*, Paris, G. Monfort, 1987.

¹⁸ *L'Automne du Moyen Age*, publicado pela primeira vez em francês, em Paris, por Payot, em 1932, sob o título enganador de *Déclin du Moyen Age*.

¹⁹ *L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime* (1960, reed. em 1973), *L'Homme devant la mort* (1977), publicados em Paris, pela Seuil, asseguraram uma notoriedade que teria merecido a *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie*, Paris, Self, 1948.

páginas definitivas, e só o subtítulo do livro – esse infeliz, a meu ver, *Essai de psychologie historique* – o poderia acentuar. Mas deve-se reler este livro afinal conciso, pleno de conhecimentos, e algumas das suas luminosas análises para bem avaliar como Robert Mandrou já encarava ou pelo menos pressentia que nenhum domínio, nenhum campo se manteria estranho à história cultural. Não é o regresso forçado ao «todo cultural», mas simplesmente a afirmação, a evidência de que qualquer gesto, qualquer conceito, qualquer escolha tem uma dimensão cultural e que, portanto, devemos trabalhar até no campo da economia, e evidentemente muito nos do social, do político, do técnico...

É também – ideologicamente e concretamente muito mais importante – insistir em ter essencialmente em conta no nosso trabalho a diversidade social e cultural. Aprendi imenso sobre o jansenismo, já o evoquei anteriormente, ouvindo Jean Delumeau; mas aprendi quase tanto lendo o registo paroquial de Landéhen (actuais Côtes-d'Armor), de 3 de Julho de 1661, no momento em que os padres da paróquia declaram assinar «o formulário de profissão de fé contra as *gens senistes*», pessoas cujo «senismo» era decerto condenável... mas muito distanciado dos debates sobre a graça com que Jean Delumeau mantinha de respiração suspensa o seu público estudante. Reconheço que nessa época o clero bretão não é o mais bem formado no plano intelectual, mas nunca falei da mesma maneira do bispo Jansen, especialmente diante dos estudantes... O nosso domínio é Rabelais e a habilidade do torneiro de madeiras, os poetas da Plêiade e o quadro muito medíocre nos confins de uma igreja rural, os bailarinos da gavota e os magistrados, o que não quer dizer – talvez seja necessário escrevê-lo para aqueles a quem esta maneira de fazer história arrepiá – que damos a todas estas personagens ou a todas estas expressões culturais a mesma importância.

A dialéctica...

A história cultural é também a arte de manejar a dialéctica: um manejo tanto mais delicado quanto deve ser subtil. Sem dúvida que a aplicação mais evidente é a da relação entre meios sociais diferentes,

questão que Robert Muchembled abordou frontalmente em 1978 na sua *Culture populaire et Culture des élites*. Do movimento de sentido único passámos – e o próprio Robert Muchembled – a um muito mais subtil movimento dialéctico. O que não quer dizer equilibrado. Além disso, a análise não pode ignorar o papel de personalidades marcantes, «intermediários culturais» ainda relativamente anónimos ou perdidos num colectivo tranquilizado, mas também indivíduos, por exemplo, um criador notável. Não creio que tenhamos chegado até hoje a tratar de maneira satisfatória essa dificuldade.

O livro de Robert Muchembled, apesar ou graças aos seus exageros, possuía também o imenso mérito de colocar no centro do seu propósito os mecanismos de evolução da cultura – modo de reflexão herdado da nossa base comum de método histórico – e, mais evidentemente ainda, a diferença cultural, numa altura em que o sucesso dos trabalhos de Philippe Ariès relançava a concepção implícita do unanimismo, na ocorrência de um comportamento dos Franceses reduzido ao das classes abastadas e «eruditas». O nome de Philippe Ariès é decididamente incontornável, pois os seus trabalhos também levantam a questão de uma outra aplicação da dialéctica, entre o cultural e as outras realidades económicas, sociais e políticas... O muito subtil Philippe Ariès reconhecia aliás perfeitamente os limites das suas investigações: recordo-me de uma conversa apaixonante sobre este tema com o «historiador de domingo», quando o acaso de um colóquio nos levou a partilhar o mesmo carro na estrada de Saint-Maximin. Michel Vovelle falou um dia, bela e gentilmente, de uma «história em balão». Simplesmente é mais fácil destacar as lacunas de uma investigação do que preenchê-las: pode-se fazer excelente história económica ignorando tudo (ou quase) do cultural; a proposição inversa não é verdadeira, mas o historiador da cultura não dispõe de dias mais longos que os dos seus confrades... Não disponho de nenhuma solução, a não ser a enorme atenção ou, pelo menos, a preocupação de articular da melhor forma possível a cultura no seu contexto.

É sem dúvida mais fácil aplicar convenientemente esta dialéctica ao espaço e ao tempo, dispensando muito simplesmente uma grande atenção aos desníveis cronológicos, às diferenças geográficas entre regiões, mas também e sobretudo entre cidades e campo. O facto de

prosseguir as investigações sobre os séculos XVI e XVII, e em grande parte sobre uma província, sem dúvida que me ajudou muito. Cedo me senti sensibilizado, como é evidente, com a diferença por vezes enorme entre Paris e a província, com os desníveis cronológicos que, aliás, nem sempre jogavam no mesmo sentido. Também descobri, um pouco mais tarde, não as diferenças, mas a enormidade de diferenças no seio de uma mesma província: ao aplicar a sectores rurais da região de Nantes, como também a uma grande vila (Guérande na ocasião) os métodos de análise da penetração do livro utilizados por Jean Quéniart para as cidades do Oeste²⁰, entrei num universo onde, ainda em pleno século XVIII, pequeníssimas ilhas de detentores de livros se perdiam num oceano sem palavra impressa²¹, o que me abriu de passagem algumas pistas de reflexão sobre as sublevações nesse mesmo Oeste durante a Revolução. Daí me ficou um grande interesse pelos trabalhos relativos a contactos de civilização, em especial o contacto entre Europeus e Índios da América, interesse tanto mais justificado quanto, desde o século XVII, bons autores estabeleciam, com a maior seriedade do mundo, o paralelo entre Índios e Bretões, favorável aos primeiros...

A dialéctica aplicada ao tempo pareceu-me ainda mais natural: ao trabalhar os séculos XVI e XVII, confrontei-me, como é evidente, com tão grandes novidades como o humanismo, o Renascimento, as reformas protestantes, a reforma católica, avaliando ao mesmo tempo as resistências, activas e passivas a estas mutações. A dialéctica entre lentidão e inovação parece-me capital, como é capital articulá-la com os dois outros grandes domínios de aplicação deste modo de análise acima expostos. Isto torna-se complicado – pensarão – não sem razão. No entanto, concretamente esta preocupação pode traduzir-se em simples questões: uma enorme atenção dada aos indícios da inovação, às rupturas, com aplicação do clássico quem? quando? onde? como? dos

²⁰ *Culture et Sociétés urbaines dans la France de l'Ouest au XVIII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1978.

²¹ «Le clergé paroissial, médiateur du changement domestique? Quelques remarques méthodologiques, quelques résultats», in *Clercs et Changement matériel. Travail et cadre de vie (XV^e-XX^e siècle)*, Actas do colóquio do Centro de História Religiosa, Rennes, 1987, número especial das *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, t. 95, 1987/4, pp. 459-474.

historiadores; à lentidão, às resistências à mudança, o que se traduz em inquéritos no longo, mesmo muito longo prazo, e o perigo de um excessivo deslizar para a antropologia.

Ultrapassámos, em suma, o estado da inocência, durante o qual pelo menos alguns de nós acreditaram na cultura dos Franceses, num século XVI *vivido* pelos contemporâneos como o século do humanismo, ou num século XVII dominado pela «escola francesa da espiritualidade»... Porém, estamos ainda no estádio da infância: da abundância actual de investigações sairão parcelas confusas ou – por meu lado estou certo de que a segunda hipótese é a boa – a visão diferenciada, confinando-me ao meu campo, de uma França pluricultural, aberta às influências exteriores, desigualmente sensível, consoante os lugares, os momentos e os meios, às inovações e às tradições, o que é muito simplesmente o reflexo da vida.

...e a vida

A vida... Creio precisamente que o contacto com a vida é um modo de trabalho (e de vida...) essencial para o historiador da cultura. É afinal a *minha* maneira especial de me precaver contra o perigo e a tentação do «todo cultural», e dou-lhe tanto mais importância quanto é talvez também a minha diferença, ou de certo modo uma abordagem um pouco menos banal que as que precedem.

Muito devo às minhas práticas militantes de cidadão, e em particular este ponto merece sem dúvida algumas explicações por poder suscitar, neste fim de século, comiseração ou piedade ou, no melhor dos casos, cepticismo. Espero ter mostrado suficientemente o meu pragmatismo, a minha indiferença por todos os catecismos, para conservar algum crédito quando afirmo ter progredido consideravelmente, no plano profissional, militando no seio do Partido Comunista. Não se trata – explicação para o leitor que vivesse uma imagem um pouco estereotipada – de misturar o célebre (?) Programa Comum, o Afeganistão ou a participação dos comunistas no governo, isto por um lado e, pelo outro, os inventários pós-falecimento ou as *gwerziou* (lamentações, em língua bretã) – ainda que, dirão as más línguas...

Também não se trata de generalizar: vivi anos de militância aborrecidos de morte. Mas tive a sorte de viver, durante uma boa dezena de anos, num meio político de uma riqueza e abertura bastante notáveis: a discussão entre militantes e, sobretudo, os «famosos» e apaixonantes porta-a-porta deram-me uma percepção quase carnal e, afinal, muito concreta, de questões tão fundamentais como a das relações entre cultura das «elites» e cultura popular. Mas calma: eu não transpus, ou pelo menos creio não haver transposto as minhas percepções do século XX para as análises dos séculos XVI ou XVII. Mas, por exemplo, a minha leitura da obra de Robert Muchembled sobre este tema, em 1978, no exacto momento desses ricos anos de militância, foi por ela consideravelmente influenciada e pude assim sentir bem depressa a necessidade de diferenciar sensivelmente a sua análise. Julgo também nunca ter falado de «cultura popular» da maneira simplista e redutora de que troçava com razão Natalie Davis, sem nisso ver outro mérito que não seja viver a sua complexidade. A minha reflexão sobre o espaço essencial do cultural, e ainda sobre os seus limites, beneficiou também muito directamente desta experiência, enriquecida por alguns outros, no seio ou como animador de diversas associações culturais.

A necessária inserção da história cultural numa história total tornou-se igualmente uma prática graças à experiência da vida associativa, em especial no domínio da história local²². Ainda que não a tenha evidentemente concebido como tal, essa actividade foi de certo modo um banco de ensaio metodológico, o meio de pôr em execução, à escala do possível – pouco significativo –, a articulação entre o cultural e «o restante». Foi praticando, tanto quanto lendo e escrevendo, que vivi também os riscos da «história-memória», o embelezamento sincero do passado, bem próximo do simpático mas muito pernicioso romantismo que, nos anos setenta em especial, idealizava um tanto a história «popular». A confrontação das linguagens, a dos conhecimentos, em especial no seio de grupos de historiadores amadores, obrigou-me a afinar os meus conceitos e talvez sobretudo impregnou-me literalmente da noção de contactos culturais, de diferença e, ao mesmo

²² O indício mais visível é o *Guide d'histoire locale*, sob a direcção de Alain Croix e de Didier Guyvarc'h, Paris, Le Seuil, 1990.

tempo, de traços ou comportamentos comuns. É esta experiência, avalio-o hoje bem, que marca profundamente a minha leitura dos arquivos criminais, o contacto entre duas culturas aquando dos interrogatórios ou depoimentos de testemunhas; é também essa experiência que me poupa sem dúvida uma interpretação redutora na perspectiva do simples confronto entre duas culturas na realidade amplamente comuns.

Foi também a prática associativa que me proporcionou, pelo acaso dos encontros e por vezes também pelo interesse que despertava, o desenvolvimento da minha prática da história cultural, «experiências» no sentido que se daria a este termo num laboratório. Para além das contribuições provenientes, também neste domínio, da confrontação das culturas, aprendi enormemente ao iniciar-me na cultura tecnológica: dois anos de trabalho colectivo e a escrita da história... de uma central eléctrica²³. Tendo o resultado suscitado ofertas, passei pouco depois a uma outra tecnologia, a do terciário e da informática, e sobretudo à cultura de empresa²⁴. Alguém pouco sensato consideraria que me desviei do meu caminho, ao afastar-me tanto das minhas bases profissionais: cerca de dez anos de distância desde o início destes desvios permitem-me pensar o contrário. Isto poderia ter sido, com a ajuda das circunstâncias (e de outras capacidades!), uma investigação sobre a cultura dos Esquimós ou sobre a dos camponeses do Yunnan, pouco importa: a riqueza das experiências – cada um construindo-a à sua maneira – parece-me o complemento indispensável da riqueza da erudição, estando a dificuldade em encontrar o justo equilíbrio.

Cidadão-historiador e, se necessário escolher, cidadão antes de historiador, creio enfim que esta história cultural pode, e deve, «estar em contacto com a vida», permitindo agir sobre ela. Por falta de competência e de experiência, não evocarei a imensidade da «nossa» contribuição potencial para a compreensão dos nacionalismos, ou para a análise das razões da recusa por alguns do direito à diferença... Com

²³ *Une centrale et ses hommes. Histoire de Cheviré, 1953-1986*, publicado em 1987 em Nantes, nas edições ACL.

²⁴ *De Frédéric à Mathilde. Histoire du Service des pensions des industries électriques et gazières*, Thonon, Éd. de l'Albaron, 1992.

apostas consideravelmente menores vivi-a um pouco como desforra no domínio bretão, na busca muitas vezes tão confusa e por vezes pervertida de uma identidade. O exemplo daquilo a que chamarei sorrindo «complexo da aldeia gaulesa» sitiada – recorro a de Astérix, situada na Bretanha – parece-me particularmente expressivo. Para além, claro, de todas as recusas oficiais e do sobressalto indignado de muitos interessados, esse complexo existe, pelo menos, em certos habitantes na metade ocidental da Bretanha, e mais precisamente em Finisterra, *finis terrae, penn ar bed*. Este sentimento baseia-se naquilo que se apercebe como evidência, os condicionalismos da natureza que fazem desta terra uma extremidade da França e da Europa, e é de certa maneira compensado pela imagem do Bretão tenaz e inquebrantável sobre os seus rochedos. Espero que um dia esta identidade sedutora, mas um pouco fria acabe por desaparecer... graças à história, à contribuição cruzada da história cultural e da história económica e social, capazes de mostrar que a natureza é bastante rica e que esta terra foi – nos séculos XVI e XVII –, num outro contexto económico, político e técnico, uma terra aberta aos grandes espaços e a encruzilhada da Europa... É sem dúvida a expressão do meu inextirpável optimismo, mas acredito no contributo da História.

Ao dirigir um dos seminários de onde esta obra proveio, Jean-François Sirinelli escrevia: «Nenhum historiador faz mais que história cultural.» É verdade que tem razão, no sentido comum. Mas penso, no entanto, só ter feito história cultural desde há uma quinzena de anos ou menos. Simplesmente, e a meu ver, a noção e sobretudo o campo da história cultural têm vindo a alargar-se incessantemente. Foi este mesmo alargamento que engendrou as perigosas ilusões do «todo cultural», infelizmente responsável, e digo três vezes infelizmente, pelo menor atractivo de outros domínios da história, pelo menos no que respeita à época moderna. Nós formamos, em especial, jovens investigadores directamente para a história cultural; é tentador, e portanto humano, mas creio que não seja perigoso. Se a minha experiência pessoal me deu uma certeza, foi a de que é impossível praticar uma história cultural sem uma cultura tão rica quanto possível em todos os outros campos da História: caso contrário, é a história em

balão ou, pior ainda, a péssima antro-po-história cujos estragos observamos entre os menos bons – e não apenas os menos bons, com efeito... – dos nossos estudantes. Creio, simplesmente, que os jovens investigadores mais lúcidos compreenderão rapidamente a necessidade de alargar o seu campo de investigação ou, pelo menos, de cultura histórica.

Estou, pois, profundamente consciente do que sinto como um perigo, ainda que o não sobrestime. Estou profundamente convencido da importância essencial da história social (também aqui, no sentido mais amplo, como é evidente) e ainda, sem jogar com as palavras, da prática social da história. Mas também não poderia esconder a minha certeza da felicidade de ser historiador, e que a maior dessas felicidades é ser historiador da cultura²⁵.

²⁵ Devo agradecer a Fañch Roudaut e Yvon Tranvouez pela amável leitura crítica das primeiras versões deste texto.

HISTÓRIA CULTURAL, HISTÓRIA DOS SEMIÓFOROS

Krzysztof Pomian

A história como conhecimento universitário, no sentido que damos a esta expressão – não o comentário das obras de antigos historiadores, mas o estudo, a explicação e a descrição do passado –, tem as suas origens em Goettingue na segunda metade do século XVIII. Os duzentos anos que de então nos separam são divididos em três grandes períodos. No primeiro, que durou até à segunda metade do século XIX, foi a história político-diplomática que teve o papel dirigente no conjunto de disciplinas históricas. No segundo, que terminou no decurso dos anos setenta do nosso século, esse papel competiu à história económica e social. A partir de então, pertence à história antropológico-cultural.

Na época da sua preeminência, cada uma destas disciplinas tenta tratar as outras duas como auxiliares ou fornecer-lhes os conceitos que supostamente lhes permitem pensar o passado que sondam, integrá-lo numa totalidade inteligível. Mas, no essencial, cada uma privilegia um outro objectivo. A primeira, o Estado enquanto detentor da soberania, promotor das leis cujo respeito por ele imposto assegura a ordem no seu território, único agente legítimo das relações internacionais, habilitado para concluir os tratados e fazer a guerra. A segunda, as classes sociais diferenciadas pelo lugar que ocupam na produção ou na repartição dos rendimentos e portadoras dos interesses e das aspirações opostas, até mesmo incompatíveis. A terceira, as obras com os seus autores individuais ou colectivos e os comportamentos dos grupos humanos a que pertencem, que definem o carácter específico desses grupos, todos contribuindo para criar o seu sentimento de identidade. É dela que trataremos de imediato.

A abordagem semiótica e a abordagem pragmática

Tomemos a título de exemplo narrativas que habitualmente se atribuem à literatura. E comparemos duas abordagens, de entre as quais uma as toma por *obras literárias* e a outra por *livros*. Suponhamos que são aplicadas com conhecimento de causa e constância e não como acontece frequentes vezes, misturadas uma na outra sem se dar por isso. Suponhamos também que nenhuma utiliza processos, no seu quadro, ilegítimos.

Começamos por verificar que a obra literária é invisível. Porque o que vemos é sempre um livro, manuscrito ou impresso, e neste, páginas cobertas de manchas de tinta de formas diversas. Para passar destas páginas e destas manchas à obra literária, é necessário dispor de uma capacidade que ultrapasse, e de longe, a de ver de forma correcta. É preciso saber ler, isto é, reconhecer essas manchas como signos de uma escrita, relacioná-los com os sons de uma determinada língua e compreender as associações desses sons: relacioná-los por sua vez com o que significam, com o que designam e com o que exprimem. É, pois, necessário possuir ao mesmo tempo a memória da língua e a da escrita, é preciso saber pensar, isto é estabelecer entre as unidades linguísticas de diferentes níveis laços que constituam um todo, na ocorrência, a obra literária. E estas são apenas as condições mínimas necessárias.

A obra literária é, pois, um objecto invisível, e o livro um objecto visível. Esta diferença de estatuto ontológico tem por consequência vários outros. A obra literária é invariante em relação às suas realizações físicas, se só existir entre elas uma correspondência biunívoca; pode-se recitá-la, escrevê-la, imprimi-la, numerá-la, continua a ser a mesma. É invariante em relação às suas realizações psíquicas, e é por isso que, sendo embora tão numerosas como os leitores, estes podem, falando a seu respeito, falar de uma mesma obra, conquanto que disponham das competências que lhes permitam compreendê-la. E é invariante finalmente em relação às suas realizações linguísticas, o que torna possíveis as traduções. Dito isto, no primeiro caso a obra não sofre qualquer deformação, ao passo que pode ser muitíssimo deformada nas outras duas. Basta, porém, satisfazer certas condições para que a identidade da obra não seja afectada. Consegue-se mesmo

preservá-la, de forma a ser reconhecível, quando ela é transposta fora da linguagem, numa sequência de imagens imóveis, num espectáculo teatral ou num filme.

É inútil demonstrar prolongadamente que nada disto se aplica ao livro, inseparável da sua forma física; daí os problemas jurídicos e financeiros que hoje levanta aos bibliotecários, editores e livreiros a propagação das técnicas informáticas de registo. Estaremos provavelmente de acordo que uma sequência de números registada numa *disquette* e lida por uma máquina não é inteiramente um livro. Mesmo quando parece realizar uma ou outra obra literária e até quando, uma vez a máquina ligada a uma impressora, permite produzir um livro, diferencia-se dele no seu princípio, porque um livro, por definição, deve poder ser lido sem a mediação de uma máquina. Noutros termos, um livro oferece-se à percepção na qualidade de livro na medida em que o distinguimos, a olho nu, de um conjunto de folhas de papel brancas ou cobertas de manchas sem qualquer significado. O que não acontece no caso de uma *disquette*, da qual não sabemos se é virgem ou se contém um registo antes de a termos introduzido numa máquina a que é adaptada. Sob este ponto de vista, as microformas não são livros: embora vejamos a olho nu que estão cobertas de signos, não podemos lê-los sem um leitor apropriado. Porém, um rolo de papiro ou um códice em pergaminho são formas diferentes do livro.

Ao inventário das diferenças entre o livro e a obra literária, podemos agora acrescentar algumas mais. A obra literária existe fora do tempo e do espaço, pois, sempre e em toda a parte, ela conserva-se idêntica a si mesma. Neste sentido é uma entidade ideal. O livro, como objecto visível, mas também táctil, existe evidentemente no tempo e no espaço: ocupa lugar, pesa, muda. A obra literária é, em cada caso, única: só existe uma *Madame Bovary* e não mais que uma *Divina Comédia*. A cada obra literária correspondem porém vários livros. É verdade que acontece as obras conservarem-se num único manuscrito ou num único exemplar impresso. Mas esses casos, sempre excepcionais, são cada vez mais raros.

Na qualidade de entidade ideal, a obra literária só requer duas pessoas: o narrador que a cria e o leitor a quem é dirigida e que é apenas um leitor virtual. Um e outro têm uma existência tão ideal como a própria obra, e é unicamente a obra que permite encontrá-los.

O livro, esse, põe a trabalhar indústrias completas, que produzem o papel, as tintas, o material de imprensa; exige também impressão, energia, transporte, publicidade. Mobiliza, além disso, toda uma colectividade: o autor como pessoa física e papel social, o editor com a sua equipa, o pessoal de imprensa, o distribuidor e os seus serviços, os transportadores, os livreiros, os leitores, que devem dispor não só das competências apropriadas mas também do poder de compra que lhes permita adquirir o livro ou, na sua falta, da possibilidade de ler numa biblioteca. Requer capitais e normas que regulem as relações entre os diferentes agentes do mercado, no qual dá lugar a todo um conjunto de transacções. Necessita, pois, em pano de fundo, do direito, da justiça e do Estado.

A história das obras literárias está organizada através de relações puramente formais; similitudes, oposições, empréstimos, transformações. Falando de um modo estrito, não é tanto uma história mas uma combinatória imperfeita, considerando a sucessão temporal. Quanto à geografia, à sociologia ou à economia das obras literárias, estas estão excluídas por definição, dado estas últimas serem entidades ideais. Passa-se de outro modo com o livro. Estuda-se a sua história, desenham-se mapas da propagação de certos títulos, das imprensas, das livrarias, das bibliotecas; investiga-se sobre a leitura em função do sexo, da idade, dos rendimentos, das profissões exercidas, do nível de educação, do tempo que se lhe dedica, da preferência por certos géneros de escrita, por certos assuntos, por certos autores; analisam-se os custos da produção e da distribuição, os preços, os encargos fiscais.

Todas estas coisas, no entanto perfeitamente conhecidas, só foram aqui recordadas para destacar, da maneira mais flagrante, o contraste entre duas abordagens dos escritos atribuídos à literatura, derivando uma de diferentes teorias, principalmente fenomenológicas e estruturalistas, da obra literária, da literatura e dos géneros literários, e sendo a outra representada pelo conjunto de investigações sobre o livro, os periódicos e as bibliotecas. Estas duas abordagens – falaremos também de tratamentos ou perspectivas – excluem-se reciprocamente, no sentido em que uma não deixa qualquer lugar à outra; aliás, cada uma coloca questões diferentes, desdobrando-se em realidades diferentes. A primeira, entre signos, significados e estruturas; a segunda, entre as coisas, as acções e as séries temporais. A primeira será designada, a

partir de agora, como *abordagem semiótica*; a segunda, como *abordagem pragmática*. Uma e outra encontram-se presentes, desde os primeiros decénios do século XX, não só nos estudos literários, mas também em quase todos os domínios das ciências humanas.

Temos assim, no estudo das artes plásticas, a iconologia, que se interessa prioritariamente pelo que se mantém invariante em relação à passagem da escrita e, portanto, da linguagem usual a traços de lápis, de pincel ou tesoura, cuja assimilação a uma modalidade da linguagem autoriza uma leitura das obras de arte para lhe explicitar as significações. No pólo oposto, existem várias investigações que tratam principal, senão exclusivamente, das obras enquanto visíveis ou observáveis: produzidas, em cada caso, pela mão e pela vista de certo indivíduo; conjuntos de certos materiais de determinadas dimensões; aplicações de diferentes técnicas; objectos da parte dos indivíduos ou dos grupos desta ou de uma outra recepção, atestada pelos preços pagos por eles, os lugares em que se expõem, as maneiras de os expor e os comentários feitos a seu respeito. No estudo das crenças mágicas, religiosas ou ideológicas, ou das doutrinas filosóficas, teológicas, políticas, jurídicas, sociais, económicas, etc., deparamos com a «história das ideias» unicamente interessada, sobretudo em alguns dos seus adeptos, por entidades invariantes em atenção às suas realizações, sejam elas quais forem, e livres de qualquer ligação a um tempo ou um espaço; numa palavra, por entidades ideais e portanto designadas justamente por um nome de ressonâncias platónicas. Opõem-se-lhe investigações que colocam os discursos proferidos oralmente ou por escrito entre os comportamentos visíveis, ou que o foram, dos indivíduos, dos grupos, das organizações e das instituições situadas num tempo histórico e ao mesmo tempo num espaço físico e social. E que tentam estabelecer não que são as ideias que se supõe veicularem imperturbavelmente uma ou outra narrativa, a qual presumivelmente o historiador põe em evidência, mas como esse escrito foi compreendido pelos seus leitores em épocas sucessivas da sua recepção, que reacções suscitou, que mal entendidos causou, que controvérsias desencadeou. Acontece o mesmo com o estudo da ciência em que àqueles que a tratam como ideal, em todos os sentidos do termo, e que portanto assemelham a sua história a uma sucessão de teorias, produtos de puro trabalho intelectual dos indivíduos desinteressados,

consignados em escritos, se opõem aqueles que insistem no papel da experimentação e, portanto, dos instrumentos que se manipulam, em todos os sentidos do termo, bem como na dimensão social e material da investigação, com os seus conflitos e as suas rivalidades em redor de objectivos como o poder, o dinheiro ou o prestígio.

Evidentemente que isto não esgota a pluralidade de abordagens manifestadas nas publicações respeitantes aos domínios passados rapidamente em revista, pois acontece durarem sem modificação desde o século passado, assunto a que voltaremos. Subsiste que, nas ciências humanas contemporâneas, a linha divisória principal opõe o tratamento semiótico ao tratamento pragmático. Todavia, essa dualidade faz a tal ponto parte da paisagem que já nem se dá por isso. Se, entre os anos vinte e os anos cinquenta, os promotores do tratamento semiótico lutavam por lhe assegurar, em primeiro lugar, o direito de cidadania e, depois, uma posição dominante, mesmo exclusiva, multiplicando as polémicas, os manifestos e os programas, há cerca de três decénios que reina nas ciências humanas uma coexistência pacífica. Uns encairam os objectos que estudam numa perspectiva semiótica, outros, numa perspectiva pragmática, uns terceiros agem de forma ligeira, pois, inconscientemente, conjugam uma e outra como se não fossem incompatíveis. Outros ainda tentam, por vezes com êxito, encontrar uma perspectiva unitária; como a maior parte das vezes não a justificam através de considerações teóricas, não se distinguem dos que ilegitimamente misturam as duas. Só aqueles que contestam as ciências humanas no seu próprio princípio poderiam introduzir um pouco de dissensão, argumentando que elas só produzem ficções e que os dados apresentados para justificar as afirmações ali enunciadas são processos retóricos utilizados para impor ao público opiniões irremediavelmente arbitrarias. Mas eles só raramente avançam de rosto descoberto.

Os semióforos entre outros objectos visíveis

Voltemos à obra literária e ao livro, mas olhando-os agora de outra forma, para observar que não temos geralmente experiência nem do significado puro nem do objecto visível. Temo-lo de um livro como

suporte da obra literária; mais exactamente, como união de signos que transcrevem essa obra – por exemplo, letras do alfabeto latino reunidas de acordo com as regras de uma determinada língua ou de imagens a preto e branco ou a cores – e de um suporte desses signos: folhas de papel coladas ou cosidas sob a mesma capa. Folhas impressas, coladas ou cosidas numa determinada ordem, *para que* alguém as leia pela ordem que prescrevem. Por outras palavras, para programar o comportamento de um destinatário e fazer dele um leitor.

Visto sob este ângulo, o livro já não é só um objecto visível: remete para um destinatário que lhe é exterior ou para um significado invisível que se supõe poder ser extraído por aquele ao lê-lo. Mas a obra literária, por seu lado, não é só uma entidade ideal, pois existe *realiter* no intelecto do leitor: quando ele lê um livro e o compreende, este programa, numa certa medida, que depende do seu conteúdo e das circunstâncias, o seu modo de ser interior e por vezes até os seus comportamentos. Nesta perspectiva, o livro é um *semióforo*: um objecto visível investido de significado.

Mas não o é de uma vez por todas. Ser semióforo é uma *função* que o livro só conserva quando se adopta face a ele uma das atitudes programadas pela sua própria *forma*: quando o lemos ou o folheamos ou, pelo menos, quando o colocamos nas prateleiras da nossa biblioteca, de uma livraria, de uma loja de alfarrabista. Trata-o também como semióforo aquele que o preserva por ver nele um livro, sem no entanto estar disposto a lê-lo, ou que só vê nele um objecto estranho ou precioso que, por essa razão, resolve guardar. E aquele que o manda queimar, convencido de que pode exercer uma influência nociva sobre os leitores ou por querer destruir as produções escritas de um grupo, com o fim de destruir esse mesmo grupo. Mas quando se calça com um livro um móvel que abana ou quando se utiliza um livro para alimentar o lume, ele deixa de ser um semióforo e torna-se uma *coisa*, noção que se explicará mais tarde. É verdade que a própria aparência de um livro sugere que foi produzido para ser lido ou olhado. Mas isso não basta para ser actualmente um semióforo, se ninguém for capaz de lhe reconhecer capacidade de exercer essa função.

Abandonemos aqui o exemplo do livro. E para clarificar a noção de semióforo e mostrar o seu alcance em toda a sua generalidade, procedamos a uma classificação do conjunto de objectos visíveis

(deixaremos portanto de lado todos os objectos percebidos pelos outros sentidos que não a vista). Tal classificação exaustiva de objectos visíveis composta de um pequeno número de rubricas, em virtude da sua extrema heterogeneidade, parece antecipadamente condenada ao fracasso. Assim seria, de facto, se ficássemos reduzidos à classificação dos objectos apenas segundo as suas formas e os seus materiais. O nosso projecto seria no entanto fácil de realizar, se classificássemos os objectos, segundo a sua génese, em produções naturais e produções humanas. Torna-se um pouco mais difícil, mas continua a ser realizável, quando apelamos a *funções* dos objectos identificados, por cada um, ao *destino* que lhe confere o produtor, individual ou colectivo, e ao *emprego* que dele fazem os utilizadores, e tentamos por conseguinte dividir o conjunto de objectos visíveis nalgumas classes funcionais.

Neste ponto, não deixarão de nos retorquir que existem tantos destinos conferidos aos objectos como tipos de objectos e que, portanto, o critério funcional não permite evitar a multiplicidade quase ilimitada em que nos encerram os critérios morfológico e material. Mas não é assim. Porque, de modo diferente das formas que, como todos os materiais, são qualitativamente irreduzíveis umas nas outras, as funções, por mais específicas e precisas que sejam, são tratadas como casos particulares das funções mais gerais, o que ilustra a história das ferramentas, por exemplo, marcada pela sua diferenciação progressiva. A nossa intenção é pois determinar as funções mais gerais que permitissem dividir o conjunto de objectos em algumas classes, no interior das quais se pudesse então proceder a especificações tão afeiçoadas quanto se deseje.

Apresenta-se também uma outra objecção segundo a qual, regra geral, o destino de um objecto não coincide com o seu emprego ou empregos. Veremos mais tarde exemplos. Como se pode então comparar a função de um objecto com o seu destino e o seu emprego? Para responder, observemos primeiro que o destino fixado para um objecto pelo seu produtor, individual ou colectivo, dita a escolha dos materiais utilizados para o fabricar e a forma que lhe será imposta. A função de um objecto está pois inscrita na sua aparência e é por esta tornada visível. Quanto ao emprego ou empregos, deixam em geral vestígios, que modificam em graus variáveis estes ou outros aspectos da aparência original. Inscrito na aparência visível do objecto, o seu destino

inicial determina o leque dos seus empregos mais prováveis. Mas os empregos reais do objecto podem por vezes distanciar-se muito. Entre um e outros desenvolve-se toda a história do objecto nas mãos do homem: consequência das variações da sua função no tempo e no espaço e das mudanças que por esse facto sofre a sua aparência visível.

Observemos agora que existem com toda a evidência objectos visíveis, dos quais uns não têm qualquer destino, por não terem sido produzidos pelos homens, e os outros sem qualquer emprego, o que traduz a sua eliminação do espaço em que vivem. Uns e outros parecem levantar o problema de uma classificação funcional dos objectos visíveis. De facto, eles trazem-lhe uma confirmação. Antes de terem sido transformados pelos homens, as matérias-primas, as plantas e os animais selvagens, elementos tais como a água, a terra, o ar e o fogo, ateados pelo sol, pelo raio ou pelos vulcões, o próprio corpo humano, enfim, não têm nenhum destino original. Têm, no entanto, empregos, dos quais os mais prováveis são determinados pelas suas aparências visíveis ou pelas propriedades que se lhes observam. É o que os constitui numa classe funcional à parte que reúne tudo o que os homens encontram à sua volta; os objectos que dela fazem parte recebem o nome de *corpos*. Passemos aos que não têm qualquer emprego. Os sinais que apresentam mostram que, diferentemente dos corpos, tiveram todos um destino e empregos a que já não se prestam, quer por causa das mudanças sofridas na sua aparência visível ou nas suas propriedades observáveis, quer porque os seus próprios utilizadores mudaram. É o que os constitui numa classe funcional à parte que reúne tudo o que os homens abandonam, eliminam ou destroem; os objectos que fazem parte deste grupo recebem o nome de *restos*.

Entre os corpos e os restos que, evidentemente, se deixam uns e outros dividir em numerosas rubricas, para nós não pertinentes, reparam-se outras classes de objectos. Tomemos os objectos destinados a transformar a aparência visível ou as propriedades observáveis, ou ainda a modificar a localização de outros objectos, quer sejam corpos, inclusive o corpo humano, quer sejam provenientes de uma transformação prévia dos corpos, mesmo de uma cadeia, frequentemente muito longa, de tais transformações. Destinados também a permitir aos homens proteger-se ou protegerem outros objectos contra as ameaças

externas, quer se trate de variações do meio ou de agressões; destinados, finalmente, a serem directamente consumidos ou transformados a fim de se prestarem ao consumo. Todos os objectos que fazem parte desta classe recebem o nome de *coisas*. São as máquinas, as ferramentas, os instrumentos, os meios de transporte, as habitações, o vestuário e as armas, a alimentação e os medicamentos. São também as coisas não necessariamente inanimadas, as plantas cultivadas e os animais criados com a finalidade de se lhes atribuir um dos empregos que se acabam de enumerar. E são ainda os homens quando os seus corpos são sujeitos a semelhante tratamento.

À classe seguinte pertencem os objectos destinados a substituir, completar ou prolongar uma troca de palavras, ou a conservar-lhe o vestígio, tornando visível e estável o que de outra forma ficaria evanescente e acessível unicamente ao ouvido. Recebem o nome de *semióforos*. Já estudámos um destes espécimes e voltaremos a encontrar vários outros quando propusermos a sua classificação. Entretanto, destacamos os traços que lhes são comuns, pois resultam da sua própria função. O primeiro é serem compostos, cada um, de um suporte e de signos que, sem formar sempre uma linguagem, servem todavia de linguagem.

Cada semióforo é inserido numa troca entre dois ou mais parceiros e entre o visível e o invisível, pois cada um remete prioritariamente para alguma coisa actualmente invisível e que não poderia, portanto, ser designada por um gesto, mas unicamente evocada pela palavra; somente de uma maneira derivada e secundária acontece os semióforos remeterem para alguma coisa presente aqui e agora. Na medida em que substitui alguma coisa invisível, a mostra, a indica, a recorda ou conserva dela vestígio, um semióforo é feito para ser olhado, quando não examinado nos seus mínimos pormenores. Para impor aos seus destinatários a atitude dos espectadores. Daí a escolha dos materiais e das formas susceptíveis de atrair e fixar o olhar, que, para produzirem este efeito, devem destacar-se do meio ambiente, devendo ainda, comparados aos componentes deste, ser raros. Onde, e em seguida, os semióforos formarem uma hierarquia consoante a raridade dos seus materiais e das suas formas. Onde, finalmente, a importância atribuída aos caracteres da sua aparência que manifestam o invisível e que são portanto signos: isso leva a rodeá-los de uma protecção,

proporcional à posição de cada tipo de semióforos na hierarquia, para lhes poupar a usura que sofrem as coisas que, transformando os corpos ou outras coisas, se transformam inevitavelmente elas próprias ao ponto de se tornarem irreconhecíveis e, portanto, inutilizáveis.

A par das coisas e dos semióforos, existe finalmente uma classe de objectos que, aparentados em diversos graus com umas e outros, se distinguem todavia pelas suas funções. São destinados, com efeito, a produzir semióforos. Fazem parte da classe de objectos visíveis como selos, sinais, pincéis, punções, buris, lápis, esferográficas, máquinas de escrever e de imprimir, aparelhos fotográficos, microfones, magnetofones, câmaras, emissores com as suas antenas, receptores de rádio e TV, fotocopiadoras, telex, magnetoscópios, computadores, com os seus discos, disquetes, cassetes e filmes. Dela fazem também parte relógios, balanças, réguas graduadas, bússolas e todos os instrumentos de observação e medida. São todos semióforos, pois cada um é composto de um suporte e de signos. Mas isto é secundário no seu caso, como é secundário para uma máquina o facto de ter uma marca de fábrica e que a torna acessoriamente um semióforo. Também é secundário que alguns, à semelhança das coisas, transformem a aparência visível dos corpos ou de outras coisas para neles fazerem surgir signos e, deste modo, eles próprios se transformem, sofrendo o desgaste. Porque a primeira função de todos estes objectos não é a de serem investidos de significados nem a de fabricarem coisas, mas a de produzirem ou transmitirem os signos com os seus suportes visíveis ou observáveis, isto é os semióforos. Concordemos em dar-lhes a partir de agora o nome de *media*.

O conjunto de objectos visíveis pode assim dividir-se, de maneira aparentemente exaustiva, em cinco classes funcionais: os *corpos*, os *restos*, as *coisas*, os *semióforos* e os *media*. Vê-se à primeira que os três últimos correspondem a patamares de uma sucessão histórica: as coisas são bem mais antigas que os semióforos, que são por sua vez bem mais antigos que os *media*, não tendo começado estes últimos a distinguir-se ao mesmo tempo de uns e de outros senão a partir do século XVI. Por outro lado, um objecto não fica ligado definitivamente à classe a que pertence na origem, quanto mais não seja porque cada um corre o risco de passar a ser cedo ou tarde um resto. Nada proíbe, por outro lado, que os objectos mudem de função no decurso da sua

história: veremos mais tarde que isso acontece mais frequentemente do que se pensa. Em especial, a degradação de um objecto entre os restos não é necessariamente definitiva, pois conhecemos os casos de reconversão dos restos e especialmente da sua promoção ao nível de semióforos. A própria irreversibilidade do percurso conduz os corpos a outras classes de objectos.

A diversidade de semióforos

Voltemos agora ao livro por ser cómodo escolhê-lo para ponto de partida de um estudo mais aprofundado dos semióforos, pois já muito falámos dele. Começemos portanto por aqueles que, como o livro, são produtos para serem lidos e que, por conseguinte, são como ele compostos cada um de um suporte e de signos de escrita. São as publicações periódicas, jornais, impressos oficiais, folhas soltas, cartazes, manuscritos e escritos à máquina, partituras, quadros numéricos, inscrições, placas com nomes de rua ou de instituição, dísticos juntos a quadros ou a outros objectos expostos, marcas de fábrica, rótulos, tabuletas. Dar-se-lhes-á a partir de agora o nome de *textos*. Eles constituem ao mesmo tempo uma classe funcional e uma classe morfológica; esta última porque os signos de escrita que contêm são os elementos constitutivos da sua aparência visível. Mas, sob outros aspectos, são muito heteróclitos. Assim, entre os suportes dos signos, encontram-se, a par do papel, os metais, a pedra, os tecidos, o vidro ou as matérias plásticas. De igual modo, no interior da função que faz deles semióforos e que consiste, recordemo-lo, em substituir, prolongar ou completar uma troca das palavras ou conservar os seus vestígios, eles têm, como vamos ver, funções específicas muito diferentes.

Sempre a partir do livro, que pode destinar-se não só a ser lido, mas, prioritariamente, a ser visto, passemos às *imagens*. E, em primeiro lugar, aos quadros, pintados, tecidos, bordados, desenhados, gravados, reunidos com diversos materiais, compostos de homens e de objectos como em espectáculos, que se deixem ver directamente ou por intermédio de um registo, compostos também de plantas e de bosquezinhos em jardins de recreio, ou ainda de imóveis, em certas paisagens urbanas onde lugares com vistas são expressamente preparados para

permitir fixá-los como quadros. Reunamos os desenhos, as estampas, as fotografias, os mapas, os planos, as maquetas, os modelos, as esculturas, as instalações. Exactamente como os textos, as imagens formam uma classe ao mesmo tempo funcional e morfológica. Mas, comparadas com os textos, distinguem-se principalmente pelo carácter dos signos que contêm e que já não são, no seu caso, idênticos aos signos da escrita. São mesclas do preto e do branco, cores, linhas, manchas, superfícies, volumes, mímicas e gestos – e as relações que se estabelecem entre eles. São, além disso, acidentes da feitura, o polido ou a rugosidade, o brilho ou o mate, a transparência ou a opacidade. Por vezes, são também dimensões. Concordemos em dar a estes elementos das imagens o nome de *signos icónicos*.

Vários traços os distinguem dos signos de escrita. Estes são inseparáveis da linguagem, cujos sons representam como as letras do alfabeto, ou como os conceitos relativamente aos ideogramas. Os outros só têm com a linguagem um laço extremamente subtil. Tomados cada um à parte, nada representam, é necessário conjugar vários e separar o conjunto assim criado do exterior para que possam eventualmente representar alguma coisa. Os signos de escrita, para serem reconhecíveis, devem conformar-se com um modelo. Os signos icónicos dependem totalmente daquele que os traça. Os primeiros só podem ser combinados segundo certas regras. Os segundos deixam-se combinar livremente, sendo cada combinação apreciada consoante o efeito que produz no espectador. Os primeiros são autónomos em relação aos seus suportes. Os segundos podem não dispor, em relação a estes últimos, de qualquer autonomia e, quando a têm, ela é em geral muito limitada.

Os textos descrevem todas as modalidades do invisível. As imagens podem mostrar somente algumas, as que pertencem ao passado, ainda que as situemos na realidade transcendente. O futuro não pode ser mostrado, pois não poderia ser visto antes de se ter realizado; as imagens que pretensamente o dão a ver só veiculam visões. Conhecemos todavia semióforos que remetem para o futuro e que, por essa razão, constituem uma classe funcional, embora tendo formas muito diferentes. São as notas de banco e as moedas, cujo significado é idêntico ao seu poder de compra, isto é, o conjunto de mercadorias contra as quais se poderá trocá-las chegado o momento. Com os diferentes instrumentos de crédito, pertencem a uma classe distinta de

semióforos que, à falta de melhor, será designada como a dos *substitutos dos bens* e de que faziam parte, noutras sociedades, os lingotes de ouro ou prata, as conchas, o gado, alguns tecidos, algumas cerâmicas, etc.

Outros semióforos remetem também para o futuro, não por representarem objectos contra os quais se possam efectuar trocas, mas por regerem os futuros comportamentos dos homens. As luzes da sinalização nas estradas e os numerosos ideogramas que prescrevem a feitura disto ou daquilo, proíbem a entrada em tal porta, indicam o local de tal serviço, ou ainda os ícones sobre os quais é necessário carregar para obter a resposta desejada do computador, fornecem outros tantos exemplos desta classe de *comandos*, em plena expansão. Também neste caso, depara-se-nos uma classe exclusivamente funcional, pois, atendendo ao critério morfológico, os seus elementos são muito heterogêneos: textos, imagens, cores, luzes contínuas ou intermitentes, linhas ininterruptas ou entrecortadas.

Colocadas sobre os edifícios, o vestuário ou as coisas, mesmo directamente sobre o corpo humano, o que acontece no caso dos uniformes, adereços, jóias, tatuagens, escarificações e mutilações rituais, mudanças cosméticas, modificações do estado natural da cabeleira, as *insígnias* utilizam signos icónicos e mesmo imagens, mas acontece apelarem também a textos. No entanto, não remetem nem para o passado nem para o futuro; manifestam caracteres presentes mas invisíveis do indivíduo cujo corpo fornece o suporte: a sua inserção num grupo étnico, confessional ou profissional, o seu lugar na hierarquia social, por vezes certos traços da sua personalidade. Manifestam também caracteres invisíveis do objecto sobre o qual se aplicam: a natureza da instituição que se encontra em certo edifício, o nível da pessoa que usa determinado vestuário, o facto de certa coisa pertencer a determinada pessoa ou grupo. Notemos de passagem que os objectos inanimados não são os únicos a ser semióforos. Acontece também com plantas ou animais, quando os fazemos usar esta ou aquela insígnia. Quanto aos homens, são sempre semióforos; mesmo quando não trazem nenhuma, os traços dos seus rostos, as suas atitudes, o aspecto das suas mãos, a maneira de falar e de se moverem são apreendidos como manifestações do lugar a que pertencem e da sua classe.

Já nos afastámos muitíssimo dos livros. Mas os semióforos de que até agora tratámos continuam, sob certos aspectos, aparentados com eles, pois todos os signos que acabámos de mencionar, visíveis a olho nu, são transformações físicas da aparência dos objectos, deliberadamente produzidas para atrair a atenção do espectador para alguma coisa invisível e assim programar os seus modos de ser interiores ou os seus comportamentos. Existem todavia objectos visíveis que são semióforos, não por terem sofrido determinada transformação, mas por terem sido investidos dessa função por outros meios.

Quando tentamos pôr em ordem a profusão de semióforos, verificamos com efeito que se encontram entre eles os representantes de todas as classes de objectos visíveis, corpos, coisas, *media* e restos, que passaram a semióforos depois de sujeitos a um duplo tratamento, que consistia em extraí-los da natureza ou do uso e em mudar entretanto a sua função, para serem colocados depois de maneira a poderem ser vistos, sendo rodeados ao mesmo tempo de cuidados e de protecção, a fim de afrouxar tanto quanto possível a acção corrosiva dos factores físico-químicos e de impedir o roubo e as depredações. Por outras palavras, qualquer objecto se transforma em semióforo em consequência da descontextualização e da exposição. E é-o durante tanto tempo quanto estiver exposto.

É assim porque colocar um objecto, seja ele qual for, numa vitrina, num álbum, num herbário, sobre um pedestal, suspendê-lo da parede ou do tecto, separá-lo com uma barreira, um cordão, uma rede ou simplesmente com uma linha desenhada que não deve ser transposta, mandá-lo vigiar por um guarda ou colocar-lhe ao lado uma inscrição com proibição de se aproximar e sobretudo de lhe tocar, tudo isto vai impor às pessoas que se encontram à volta a atitude de espectadores, vai incitá-las a virar-se para o objecto e a deter nele o olhar. O que contribui para chamar a atenção sobre o objecto e para mostrar que a contemplação modifica aquele que o fixa, pois traz-lhe alguma coisa de que de outro modo ficaria desprovido.

A prova é a decoração do edifício ou do interior onde o objecto se encontra, do móvel em que está exposto, da moldura que o rodeia ou do pedestal em que assenta. São também prova disso os comentários orais ou escritos que lhe são dedicados. E, sobretudo, a protec-

ção que o envolve, embora sendo absolutamente inútil, pois só são úteis os objectos que circulam entre os homens e aos quais eles conferem préstimo. Esta protecção é uma manifestação visível do alto valor de que o objecto é investido. Como não poderia devê-lo à sua relação com outros objectos visíveis, precisamente porque está isolado deles, ela só pode vir dos seus laços com o invisível. Assim, em virtude da descontextualização e da exposição, qualquer objecto, seja ele qual for, vê-se investido de significado, e as suas propriedades visíveis passam a ser signos, mesmo quando não resultam de uma intervenção deliberada do homem. Passam a sê-lo com tanto mais facilidade quanto distinguem esse objecto, são excepcionais, surpreendentes, extraordinárias, admiráveis e contribuem, por essa razão, para o separar dos outros. Os semióforos que pertencem a esta categoria serão designados pelo nome de *expósitos*. A transfiguração da qual eles são o efeito realiza-se, na nossa sociedade, sobretudo nas colecções e nos museus. Noutros lados, passava-se o mesmo nos túmulos, nos santuários, tesouros e palácios.

Vê-se agora, é pelo menos o que esperamos, que a noção de *semióforo* não foi introduzida apenas pelo prazer de alongar a lista dos neologismos. Pois quando reflectimos no que é comum a objectos tão diferentes como o são os textos, as imagens, os substitutos dos bens, os comandos, as insígnias e os expósitos, chegamos à conclusão que cada um é composto de um suporte e de signos, que cada um possui um lado material e um lado significante, em suma, que são todos objectos visíveis investidos de significados. A palavra semióforo tenta reunir precisamente o que todos os objectos têm em comum, mostrá-los como realizações diferentes de uma mesma função e dar a esta um nome, o que nos obrigou a descrever também outras funções que podem exercer objectos visíveis e introduzir para esse efeito toda uma terminologia. Mas não se trata senão de palavras. Porque o que aqui se propõe, com todas estas inovações terminológicas, é uma nova abordagem dos objectos visíveis e, em especial, daqueles a que se chamou *semióforos* e pelos quais se interessa prioritariamente a história cultural, como os nossos exemplos demonstram; pode-se alargá-la sem dificuldade a objectos descobertos por outros sentidos além da visão. Uma abordagem unitária que reúna ao mesmo tempo os

signais e os seus suportes nas suas relações recíprocas e que permita ultrapassar, com a própria oposição entre a perspectiva semiótica e a perspectiva pragmática, o carácter unilateral próprio de uma e outra.

A controvérsia sobre a noção de «cultura»

Até meados do século XIX, a cultura foi identificada com a *cultura espiritual*, ao conjunto de produtos do espírito humano ou do psiquismo humano. As duas noções não são sinónimas, mas começar a diferenciá-las aqui afastar-nos-ia do assunto. Não obstante, as duas perspectivas, a espiritualista e a psicologista, admitem em conjunto que cada produto do espírito e do psiquismo humano é uma obra com o seu autor individual e que, justamente como ele, é única. Além do seu carácter desinteressado, caracteriza-a a ausência de qualquer utilidade. Finalmente, como realização de um projecto livremente concebido pelo seu autor, é a negação de qualquer determinismo externo, e o autor surge pois como um verdadeiro criador; a sua personalidade excepcional, que lhe permite produzir algo de radicalmente original, confere-lhe por essa razão uma estatura heróica.

A forma visível conferida à obra é, nesta perspectiva, secundária; o essencial é o projecto que ela encarna. Para a *compreender*, é pois necessário cotejá-la com o projecto do seu autor. O leitor, o espectador ou o ouvinte acede a essa compreensão quando consegue introduzir, por assim dizer, em si próprio, os traços da personalidade do autor expressos na sua obra, quando consegue elevar-se desse modo à sua altura, na medida do possível, e recriar em si próprio o projecto que era o seu. Um tal método de estudo da cultura, o único válido, recebe o nome de *hermenêutica*. Os objectos que privilegia, dado que a forma visível das obras parece ser ali o menos importante, são textos, sobretudo literários e filosóficos. Um historiador de cultura exemplar é sobretudo, senão exclusivamente, um filólogo.

Depois da segunda metade do século passado, esta posição é contestada pelo tratamento pragmático da cultura, que a identifica com a *cultura material*, embora esta mesma expressão só tenha aparecido nos anos vinte do nosso século. A cultura material engloba todos os produtos do trabalho manual, fabricados pelas massas e à escala de

massa, para satisfazer as necessidades corporais. Produtos que exprimem que o homem pertence à natureza e, portanto, a sua submissão a um determinismo, cujo substrato é, como o seu domínio, objecto de debate. Esta perspectiva orienta a atenção para a forma visível dos produtos humanos, para a sua diferenciação, para a sua distribuição espacial e temporal, para o trabalho que os modela, os usos que deles se fazem e o mercado onde circulam.

Tudo isto deve ser *explicado*: reconduzido aos caracteres do meio ambiente, segundo uns, do equipamento biológico, segundo outros, do regime social, segundo terceiros, ou ainda aos modos e condições de produção com as regras da troca e da apropriação dos bens materiais que lhes estão ligadas. Como a cultura releva do repetitivo, o único método correcto de a estudar é a *estatística*, que permite pôr em evidência a regularidade por detrás de aparentes flutuações; daí o interesse pelos recenseamentos e pelas conclusões que lhe advêm. Os domínios privilegiados da cultura são, nesta perspectiva, a economia e a técnica. E um historiador da cultura exemplar pratica a arqueologia pré-histórica ou étnica – diferente da arqueologia clássica, próxima da filologia – ou a antropologia, como estudo do equipamento somático e material das sociedades primitivas, ou ainda a história económica, que acompanha os progressos da agricultura, da indústria, do comércio, das invenções e descobertas.

Evidentemente que não faltaram tentativas de contestar a abordagem espiritualista ou psicologista no seu próprio terreno, mostrando que a literatura, a arte ou a filosofia estão, também elas, sujeitas ao determinismo e devem, por conseguinte, ser estudadas pelas *ciências sociais* com os seus métodos estatísticos. Nem faltaram tentativas opostas de contestar a abordagem pragmática, mostrando que a técnica, e mesmo a economia, depende dos fenómenos espirituais ou da psicologia individual ou que as torna objectos legítimos das *ciências humanas* – ou melhor, das *ciências do espírito* (*Geisteswissenschaften*) –, isto é, da hermenêutica. Mas estas controvérsias não conseguiram invalidar as oposições conceptuais incorporadas na própria base das perspectivas incompatíveis que são a perspectiva espiritualista e psicologista, e a perspectiva pragmática. Isto só termina com o aparecimento da perspectiva semiótica, nos anos vinte do nosso século.

Esta rejeita primeiramente o pressuposto segundo o qual a divisão dos fenómenos em espirituais (ou psíquicos) e corporais (ou físicos), implicitamente integrada na oposição entre a cultura espiritual e a cultura material, é ao mesmo tempo exaustiva e disjuntiva, ou seja, consoante cada fenómeno pertença ou a um ou a outro destes domínios. A abordagem semiótica pretende, com efeito, ter demonstrado que a linguagem é, ao mesmo tempo, intelectual e sensível, psíquica e física, e que estes dois aspectos são tão inseparáveis como o rosto e o verso de uma folha de papel. Rejeita também o pressuposto segundo o qual seria exaustiva e disjuntiva a divisão dos fenómenos em individuais e colectivos (ou sociais), pois pretende ter demonstrado que, na linguagem, estes dois aspectos também já não se deixam separar. Mais ainda, a abordagem semiótica rejeita o pressuposto segundo o qual é exaustiva e disjuntiva a divisão de tudo o que possa ser objecto de conhecimento em fenómenos acessíveis a uma intuição sensorial, por um lado, e, por outro, em coisas em si fora do seu alcance, que escapam ao intelecto humano, incapaz de o inferir directamente, e por esse facto à razão teórica. Pretende com efeito ter demonstrado que a língua [*langue*], ao contrário da palavra [*parole*], não é nem um nem outro, mas que constitui um sistema de signos em que cada um une uma face intelectual e uma face sensorial num todo tal que as componentes não se deixam separar de outro modo que não seja em pensamento.

A cultura surge, nesta perspectiva, à imagem e semelhança da linguagem: é o *conjunto de sistemas de signos*, e as produções humanas só farão parte dele se forem sistemas de signos. Também a investigação privilegia, a par da própria linguagem, os princípios de classificação dos homens e dos objectos inscritos nos diferentes costumes, por exemplo, culinários ou de vestuário, na vida sexual, na organização espacial das sociedades. Privilegia também as regras da permutação matrimonial e das relações de parentesco, bem como os mitos, os ritos, as crenças, as obras literárias. O método idóneo de estudo da cultura é fornecido pela *análise estrutural*, que trata os objectos a que se aplica como sistemas de signos e que, por esse facto, só se interessa por factos *síncronos*, os únicos a formar um sistema: por outras palavras, elimina o tempo que não sabe como utilizar.

O linguísta, o etnólogo ou o semiólogo que praticam de maneira exemplar a análise estrutural não são *historiadores* da cultura. São

teóricos destes ou daqueles sistemas de signos. Com a abordagem semiótica as ciências humanas descobrem com efeito a teoria, que, como toda a teoria, deve em primeiro lugar ser não contraditória; daí o apelo às matemáticas, as únicas capazes de satisfazer esta exigência. E elas desviam-se da história. Todas as tentativas de integração na perspectiva semiótica de uma *diacronia* saldaram-se até hoje por fracassos, se é certo terem sido declarações de intenção não seguidas de efeitos.

A história da cultura surge como a única forma legítima do saber de cultura somente numa perspectiva espiritualista, pois esta resulta da assimilação da humanidade a um indivíduo, que se desenvolve da nascença até à maturidade; mas a um indivíduo imortal, infinito, cuja maturidade durará eternamente e cujo desenvolvimento nunca se deterá, pois ele aspira insaciavelmente à perfeição. Tal é a mais simples definição do espírito, de que a humanidade é suposto ser a encarnação e que é ao mesmo tempo o substrato e o criador da história. Substrato, porque os indivíduos e as colectividades empíricas cujos actos e obras a preenchem são apenas as suas exteriorizações, as suas manifestações visíveis. Criador, porque a sua produção sucessiva não se faz de um modo qualquer, mas numa ordem que resulta da sua orientação teleológica, do seu desejo de realizar, na sua plenitude, o verdadeiro, o bem e o belo.

O psicologismo radical e o também radical materialismo – variante extrema da atitude pragmática – eram obrigados, evidentemente, a rejeitar a identificação da humanidade a um indivíduo, com todas as suas consequências. Consideravam a humanidade, um e outro, como dividida numa pluralidade de grupos dispersos na superfície da terra e diversificados em função dos meios que ocupavam. O espaço era para eles não menos importante, senão mais importante, que o tempo. A convicção de que a história é a única forma possível de saber sobre a cultura – ou a única a par da psicologia – podia, no entanto, ser justificada num tal quadro pela ideia de evolução das espécies biológicas e, portanto, da espécie humana.

O substrato da história é, neste caso, identificado com a vida de que os indivíduos e as colectividades empíricas representam as manifestações visíveis, e a própria história é a obra da tendência, inerente à vida, para fazer triunfar os indivíduos ou os grupos melhor adapta-

dos às exigências desta, capazes de ganhar a luta pelos bens que permitem a sobrevivência e dominar os outros. Versões, mais moderadas porque menos rigorosas, da abordagem psicologista ou materialista tomavam do espiritualismo a ideia da humanidade una, para além da sua diversidade, recusando a tal humanidade uma orientação teleológica. Do seu ponto de vista, a direcção da história é a resultante dos conflitos, das rivalidades, dos esforços dos indivíduos e dos grupos para se apoderarem do melhor lugar, segundo as necessidades da vida ou as leis da natureza. Bastaria isto para estabelecer a convicção de que a história será a única forma concebível de saber sobre a cultura ou que ela divide esse privilégio com a psicologia.

Concluindo, tanto para os que defendem a abordagem espiritualista como para os que escolheram a abordagem pragmática, a primeira pergunta que se deve fazer a um objecto que se estuda – um acontecimento, uma pessoa, uma instituição – incide sobre a sua génese: por um lado, sobre os factores de que é o produto e sobre os meios que o trouxeram à existência; por outro, sobre o seu lugar na história, sobre a sua pertença a um ou outro estádio da história da humanidade. A perspectiva semiótica impõe um outro questionário, pois ela não conhece nenhum substrato das mudanças, tais como o espírito, a vida, a humanidade ou os seus equivalentes. Na medida em que para ela só existem signos, reduz a realidade a relações, sendo um signo idêntico ao conjunto de diferenças entre ele e os outros signos. A questão da génese perde então a primazia, quando não a pertinência, em proveito da questão de estrutura, isto é do sistema de relações imanentes ao objecto estudado. E substitui-se a história pela teoria.

Ora a concentração na estrutura leva também a marginalizar e mesmo a eliminar a problemática das relações entre os sinais e os seus suportes. Ela estava no entanto presente na linguística sob a forma da questão que incidia sobre as relações entre os fonemas e os sons. Mas a perspectiva geral não lhe reserva qualquer lugar, pois eles não existem para os suportes dos signos numa ontologia semiótica, que só conhece as relações e os seus sistemas. Daí, o carácter limitado e incompleto da abordagem semiótica quando depara com um objecto que não se deixa reduzir aos signos que contém, e que se vê obrigada a fazer entrar pela porta de serviço os suportes dos signos expulsos pela porta de entrada, como acontece no caso das obras de arte plásticas e de

arquitectura e de todos os semióforos em que o papel de suporte pertence ao corpo humano. Daí também o privilégio concedido à linguagem e aos textos, pois neste caso o problema do suporte é considerado sem razão como não pertinente, o que assemelha a abordagem semiótica à abordagem espiritualista e a opõe, na esteira desta, à abordagem pragmática. Uma ocupa-se dos signos sem suportes. A outra, dos suportes sem signos. É o que ilustra o contraste esboçado no início entre a obra literária e o livro.

Notas finais

Introduzirei aqui uma nota pessoal. A descoberta, nas obras de Saussure, de Trubetzkoi, de Jakobson e sobretudo de Lévi-Strauss, da abordagem semiótica da cultura ou, como na época se dizia, do estruturalismo, foi na minha vida intelectual, como na de várias pessoas da minha geração, um dos acontecimentos mais importantes. No meu caso, a sua influência foi duradoura. Continuo a pensar que o aparecimento desta abordagem abriu uma nova época na história das ciências humanas e que todos os retornos a abordagens anteriores e à sua problemática são apenas regressões e nada mais. Mas os trinta e cinco anos decorridos desde os tempos de uma assimilação entusiasta das regras da abordagem semiótica apenas reforçaram a convicção que já nessa época germinava, sem que eu soubesse então exprimi-lo claramente, e segundo a qual o estudo da cultura só poderia tornar inteligíveis os objectos tal como os percebemos na experiência, na condição de ultrapassar a oposição entre a abordagem semiótica e a abordagem pragmática.

É o que hoje se faz na prática da história cultural: na história do livro, na história das colecções, na nova história política, em certos trabalhos de história de arte. E foi o que tentei teorizar aqui, introduzindo a noção de semióforo, que me parece caracterizar, de forma tópica, o tipo de objectos privilegiados pela história cultural de hoje: nem entidades ideais, nem coisas materiais; objectos cuja aparência, a localização ou ambas mostram que estão investidos de significados. Ao mesmo tempo, foi necessário esboçar toda uma ontologia do mundo

visível, para libertar as grandes articulações e situar os semióforos entre os outros objectos.

A promoção dos semióforos ao nível de objectos privilegiados da história cultural traz várias consequências. Modifica em especial a importância respectiva da leitura e do olhar. Durante muito tempo, os historiadores só se interessavam pelo escrito. A tentativa de os fazer sair para o exterior e de os fazer ver as paisagens, empreendida por Vidal de La Blache e pelos seus continuadores, entre os quais Bloch e Febvre, só produziu efeitos limitados. Ora hoje assistimos a uma nova tentativa nesse sentido, embora tenha lugar num terreno diferente. A história cultural volta-se com efeito para os objectos e as imagens, mesmo nos domínios em que até há pouco só se estudavam os textos. Daí um reequilíbrio das relações entre a leitura e o olhar, com benefício para este último, o que leva a propor algumas regras simples. Primeiro o visível, depois o invisível. Primeiro a forma, depois a função. Primeiro o presente, depois o passado. Não reclamo a limitação das leituras; por muitas que sejam, são sempre insuficientes. Mas o que prioritariamente deve saber quem hoje pratica a história cultural é *ver e descrever o que vê*.

Portanto, em primeiro lugar, a descrição e, só depois, a teoria e a história. À teoria pertence em primeiro lugar o problema geral das relações entre a dimensão significativa e a dimensão material, que se condicionam reciprocamente numa certa medida, diferente nas diferentes classes de semióforos. Também pertence à teoria o problema do lugar dos semióforos no conjunto dos objectos visíveis e das suas relações com as categorias diferentes destes. Vem depois toda a problemática das relações entre os destinos e os empregos, entre os produtores e os utilizadores, entre os significados virtuais e os que foram actualizados pela recepção. Notemos de passagem que do que acaba de ser dito resulta ser esta que a história cultural deve privilegiar e não a sua génese, na trajectória temporal dos objectos em geral e em especial dos semióforos. Menciona-se, por fim, a problemática das relações entre os semióforos e o invisível, que, por falta de lugar, não pôde ser aqui tratada e que no entanto é essencial, pois é o reconhecimento do laço entre um objecto e o invisível que faz desse objecto um semióforo, sendo a definição do invisível, para o qual remete, que lhe confere este ou outro significado.

Mas os semióforos diferem dos sistemas de signos especialmente quando no seu caso a história é o complemento necessário da teoria. Não porque remetam para um substrato metafísico de continuidade, mas porque sendo visíveis e portanto consideráveis e temporalizados, transformam-se, subvertem-se, mudam de lugar e de significado, mantendo-se semióforos, ou perdem a sua função, deixam de circular e começam a ser utilizados como coisas, quando não são abandonados como restos. Cada um deles tem a sua trajectória temporal, por vezes também espacial, que, na medida em que lhe modifica a aparência e deixa vestígios na memória dos homens ou noutros semióforos, codetermina o seu significado. É por isso que quando tratamos o significado de um semióforo como se fôssemos os primeiros a explicitá-lo, descurando todo o seu passado, criamos uma ficção, a menos que se trate de algo absolutamente novo, o que é raro.

A historicidade caracteriza não só cada semióforo tomado à parte mas também classes inteiras, tais como os textos, as imagens, os substitutos dos bens, os comandos, as insígnias e os expósitos. Com efeito, a composição de cada uma muda, assim como os significados de que estão investidas, os critérios de hierarquização dos seus componentes e os lugares que cada uma ocupa na hierarquia. Muda também o próprio número de classes, pois enquanto umas se formam, outras desaparecem. Mudam as relações entre umas e outras, as suas dependências recíprocas e os lugares que ocupam numa hierarquia que formam em conjunto e que também muda.

A historicidade é por fim inerente ao conjunto dos semióforos, às suas relações com os corpos, as coisas, os *media* e os restos, ao seu papel de intermediários entre os homens e o invisível por um lado e, por outro, entre as diferentes modalidades do invisível, ao seu lugar na produção, na troca, no consumo, e também no conhecimento, na adoração, no sacrifício. Ela é também inerente aos corpos, coisas, *media* e restos, aos quais se aplica tudo o que acaba de ser dito sobre os semióforos. Cada objecto visível percorre a sua trajectória no tempo, e cada classe de determinados objectos muda exactamente como a hierarquia que todas em conjunto compõem.

Basta fazer um corte sincrónico no conjunto de objectos visíveis presentes na nossa sociedade para verificar que, ao mesmo tempo,

muitas vezes num mesmo espaço, coexistem objectos que não puderam aparecer simultaneamente; a prova é a sua aparência exterior, a sua frequência, os lugares onde se encontram, os papéis que os fazemos desempenhar. A imagem patenteada através de tal operação é pois comparável a um perfil geológico, mostrando os estratos provenientes, cada um, de uma outra época. No entanto, a sua sobreposição, que faz com que em geral quanto mais um estrato é profundo mais antigo seja, é aqui substituída por uma distribuição horizontal: quanto mais nos afastamos de certos lugares, mais se encontram objectos que já prescreveram, que mudaram de função ou de significado, ou se tornaram mesmo restos. A história está pois inscrita no presente, exactamente como ela o é na aparência de cada objecto.

Da definição dos objectos, não em termos substanciais, mas em termos funcionais, segue-se que nenhum está ligado definitivamente à classe a que pertence em virtude da sua génese. Embora a passagem de uma classe a outra não seja totalmente arbitrária, pois nenhum objecto pode passar a ser um corpo e a função de *media* só pode ser assumida mediante certas propriedades físicas, qualquer objecto visível pode tornar-se um semióforo, e quase todos podem passar a ser uma coisa. É por isso que, legitimamente, não se podem encarar os objectos independentemente dos homens, que, ao servirem-se deles, lhes conferem funções e, no caso dos semióforos, significados. Mas pela mesma razão os homens e os seus comportamentos não poderiam ser encarados sem os objectos de que se servem e que co-determinam o seu lugar na hierarquia social, os seus papéis e as suas identidades.

A impossível «história total» e a tentação da antropologia

Em 1962, a seguir a uma estada de vinte e sete meses na Argélia que me havia dispensado dos programas da agregação e me permitiu reflectir em liberdade, tive de escolher um assunto para tese. Eu pensava numa história dos gestos, projecto que pertencia então ao absurdo. O campo da história contemporânea estava dominado, em França, pela autoridade de Ernest Labrousse, historiador prestigiado e defensor de um projecto entusiasmante: o de deduzir o cultural da análise das técnicas, das estruturas económicas e do jogo da conjuntura. Herdeiro ao mesmo tempo de François Simiand e dos fundadores das *Annales*, este apóstolo da história quantitativa e de uma história ainda não baptizada de serial, preconizava a assombrosa, ou antes, comovente ambição de uma história total. Animado de um optimismo indestrutível, Ernest Labrousse enraizava nos jovens investigadores a crença na possível detecção de um sistema simples de causalidade, operada na salvaguarda da objectividade. Convidava o historiador a situar-se num ponto nodal de onde poderia desenvolver-se um esquema elucidativo que explicasse a totalidade.

Como outrora um suserano ou, depois, um ministro do Interior, Ernest Labrousse distribuía os feudos e as prefeituras. No quadro desta departamentalização da história de França, já criticada por Jacques Rougerie, recebi por encargo o Limousin, e Bertrand Gille foi encarregado pelo mestre de dirigir a minha investigação. Esta vasta região, depois apreciada pelos historiadores americanos em virtude da sua aparência de conservatório, revelou-se uma terra angustiante. Com

efeito, as estatísticas elaboradas no século XIX cedo se revelaram desprovidas de valor; faltavam aos Limusinos do início do século XIX o papel e o saber para ser possível desenhar de uma maneira científica os ritmos da conjuntura. Nesta região de pesca, caça, colheitas, de policultura de víveres, de criação familiar do porco e de aves, nesta terra de trigo e de castanha, de uma população obsidiada pela provisão, a permuta e a troca de serviços, a detecção do movimento dos preços e sobretudo da produção e dos rendimentos transformava-se em pesadelo. Levantava-se um dilema: limitar-se a uma investigação artificial e medíocre ou descobrir outra coisa. Daí o resvalar para uma história cultural que não ousa qualificar de antropologia histórica. A estrutura da família, o comportamento biológico, o processo de alfabetização modulado segundo a prática da migração temporária, o sistema de crenças, a rede das tensões e solidariedades no seio da comunidade de aldeia e de lugarejo e a identidade política prenderam-me alternadamente a atenção. Longo trabalho, dos anos 1960 (1962-1972), interrompido dois anos por um inquérito oral que me permitiu compreender melhor o objecto da minha investigação, publicada em 1975 sob o título *Archaisme et Modernité en Limousin au XIX^e siècle*¹.

No Verão de 1988, voltei a esta terra; maneira de transgredir um dos mais evidentes tabus da disciplina: o que consiste em pôr em causa a sua própria investigação. Surgem várias lacunas no trabalho passado: um estudo mais subtil das relações de autoridade no interior da família e da comunidade dos lugarejos é o que se impõe de futuro a todo o investigador desejoso de descobrir as redes de solidariedade, a configuração dos antagonismos e as modalidades do exercício do poder no seio da sociedade rural. A história dos comportamentos políticos não é unicamente a da difusão das ideologias; não resulta apenas dessa propagação ou, antes, da pesquisa de que Maurice Agulhon esboçou o processo em *La République au village*; igualmente decisivas revelam-se a análise das lutas de poder que se desenrolam no quadro da localidade e a dos processos de inscrição das clivagens nacionais no jogo destas rivalidades. A percepção desta maneira de reinterpretar os grandes debates e de os vergar ao serviço de apostas específicas implica um conhecimento sólido das relações interpessoais,

¹ Paris, Rivière, 1975, 2 vol.

dos sistemas de normas, dos mecanismos do rumor e dos outros canais pelos quais se transmite a informação.

No decorrer do meu trabalho, o imaginário do espaço e a elaboração da imagem regional não haviam sido suficientemente considerados. O Limousin, desde a alvorada dos Tempos Modernos, foi vítima de uma imagem negra, fabricada pelas elites parisienses. Os habitantes da região revelaram-se incapazes de elaborar uma contra-imagem capaz de a valorizar. Mais grave: a imagem depreciativa, recebida do exterior, profundamente interiorizada, contribuiu para forjar a identidade regional e, finalmente, para modelar as atitudes políticas. O socialismo que triunfa no Limousin no final do século XIX participa desta consciência identitária nascida da depreciação. Antes dele, o cesarismo democrático permitira exibir a identidade política de um campesinato vermelho, quase unânime no seu apego ao imperador.

Em suma, há um terço de século era difícil conduzir o estudo sistemático das representações do espaço, do território, da sociedade e da política, de que se apercebe claramente constituir de futuro um precedente indispensável.

Para uma história do paroxismo e do horror

A liberdade conferida pelo acabamento da tese permitiu-me, desde 1973, dedicar-me ao estudo de alguns processos importantes que me pareciam merecer investigação. Evoco-os aqui, a granel, para evitar a falaciosa construção *a posteriori* que esconde a noção de itinerário e para evitar também a esclerose que a atenção voltada para a sua própria história não pode deixar de causar.

A lenta desagregação das formas rituais do massacre e do suplício, a ascensão da intolerância ao espectáculo do sofrimento desenharam o primeiro destes processos, facilmente assinalado entre o século XVI e o fim do século XVIII, enquanto o humanitarismo se afirma e se aprofundam as exigências da alma sensível. De Emmanuel Le Roy Ladurie a Pieter Spierenburg e Denis Crouzet, numerosos são os historiadores desta lenta evolução das sensibilidades. Entre 1770 e 1850, dá-se uma verdadeira oscilação. A rápida evolução dos graus de tolerância à dor e ao seu espectáculo autoriza a nova vulnerabilidade ao

sentimento de horror, a revolta do ser confrontado com o que existe de abjecto no homem. A repugnância, a repulsa em relação à crueldade estimulam a inovação.

A guilhotina, pela sua instantaneidade, modifica radicalmente os processos de suplício. Novas figuras do monstro, do «canibal», dominam o imaginário a seguir aos massacres da Revolução. Bronislaw Baczko soube analisar, num livro magnífico, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, essa renovação da teratologia. Em 1832, a marca a ferro em brasa é abolida em França. No ano seguinte, a guilhotina deixa a praça de Grève pela barreira Saint-Jacques. Em 1848, a exposição é suprimida. Entretanto, a dissecação foi regulamentada, os combates de animais proibidos na capital, e as matanças expulsas da cidade. A dissociação espacial operada entre o abate e o comércio a retalho põe fim ao espectáculo público do derramamento de sangue; inocenta o matadouro. A literatura de horror que triunfa no romantismo negro contribui para exorcizar a crueldade, para operar uma desrealização da violência. Conservam-se apenas o gosto pelo espectáculo macabro e a contemplação do cadáver da morgue.

Mas a evolução não se dá ao mesmo ritmo no seio do corpo social. O desnível dos comportamentos acusa a distância cultural, acentua a estranheza dos comportamentos do Outro. As clivagens sociais acompanham a tomada de consciência de uma diferença radical, de natureza antropológica. A percepção do mundo da miséria encontra-se ordenada pelo sentimento de estranheza monstruosa de uma base social, não completamente desligada, julga-se, dos laços que a prendiam à animalidade e em que os seres que a compõem só dificilmente podem aceder ao estatuto de pessoa. A acentuação e a mutação da figura do monstro obsidiam os dois primeiros terços do século.

Foi à percepção deste desvio que me apliquei, entre 1988 e 1990, através do estudo do crime de «canibais», cometido a 16 de Agosto de 1870, no campo da feira de Hautefaye, pequena aldeia da Dordogne. Nesse dia, trezentos a oitocentos camponeses, reunidos por ocasião de uma feira, longe das autoridades, supliciaram durante duas horas e depois queimaram vivo (?) um jovem nobre acusado de ter gritado: «Viva a República!». Além da estranheza aparente dos sistemas de representações sociais e políticas em função dos quais se desenvolve

a crueldade, convinha analisar a recepção do crime, isto é, o sentimento de horror que se apoderou de todo o corpo social, perante comportamentos que parecem vindos do fundo dos tempos. Em 1870, contrariamente ao que se produziu em 1792, o massacre diurno, realizado num espaço descoberto, já não entra na gama das manifestações toleráveis do político. A percepção de uma distância cultural, brutalmente revelada pelo excesso de crueldade, permite além disso à sociedade abrangida acalmar a angústia pela execração dos monstros.

Parece-me difícil compreender o século XIX sem estudar mais adiante esta rápida deriva que confina com um passado longínquo de horríveis comportamentos de crueldade, há pouco geradores de alegria. O estudo dos últimos sobressaltos da ferocidade colectiva autoriza a percepção da mutação das sensibilidades. Conviria, parece-me, acompanhar sistematicamente esta história do excesso, do paroxismo, do horror e da teratologia, feita da percepção de uma distância cultural. Tal história não pode ser desligada da do imaginário social. O sistema das emoções experimentadas e a sensibilidade decretada entram no desenho da figura de si e da do outro. A afinação da sensibilidade no seio das elites rejeita o outro, repetimos, na esfera da barbárie, relega-o para as franjas da animalidade, isola-o na proximidade da morte. O livrinho que recentemente intitulei (1982) *Le Miasme et la Jonquille*² não tinha por finalidade estudar a história dos perfumes, mas a maneira como a utilização do olfacto entra nos processos de elaboração do imaginário social. O «mau cheiro do pobre» não constitui senão um dos aspectos desse refinamento da delicadeza; e é assim com todos os processos de distinção que entram na composição das imagens de si, como o trabalho das aparências subtilmente traçado por Philippe Perrot.

Do mesmo modo, o que em 1978 me levou a escrever *Les Filles de noce*³ não era tanto o projecto de fazer o quadro da prostituição no século XIX, mas o de discernir a mutação das formas do desejo da prostituta. A sexualidade masculina que cria a prostituição devia, com esse propósito, ser estudada nas suas frustrações, na sua inobservância.

² Paris, Aubier, 1982, e Champs-Flammarion, 1986.

³ Paris, Aubier, 1978, e Champs-Flammarion, 1982.

A propagação da aparência da sedução, ao mesmo tempo que a ascensão da ansiedade biológica e a sua focalização no perigo venéreo, contribuiu para desenhar a fisionomia da prostituição «fim de século» e para determinar a condição da mulher venal.

A confusão das leituras da paisagem

Enquanto cede o limiar do intolerável, se modifica a configuração do horror, um outro importante processo conduz a evolução das sensibilidades e a das representações: estou a falar do prolongamento infinito da duração geológica. Esta revolução sem precedente modificou radicalmente os sistemas de percepção e de apreciação da natureza e, ao mesmo tempo, as maneiras de ser do indivíduo no conjunto que o rodeia. Sabe-se tudo isso, sem nunca se reflectir suficientemente na vastidão das consequências desta mutação.

Ao mesmo tempo que as representações entrelaçadas do tempo e do espaço, são as modalidades do bem-estar e as figuras do desejo que então se modificam. A título de exemplo, as maneiras de perceber e apreciar a água, a sua transparência e o seu contacto, ou ainda a busca de ar puro, a visão e o gosto do pitoresco transformam-se de acordo com essa renovação.

Ora, também neste domínio a história é feita de sedimentação de sistemas de representações. A simultaneidade de comportamentos desnivelados desqualifica uma generalização apressada. Duas pessoas sentadas num rochedo, frente ao oceano e mergulhadas uma e outra na sua contemplação, podiam, cerca de 1800, fazer leituras radicalmente diferentes da paisagem que se desdobrava sob os seus olhos. Para uma, os rochedos costeiros figuravam os restos imutáveis do dilúvio; para a outra, o resultado da usura do tempo, o sinal da infinita sucessão dos ciclos geológicos. Foi o que me fez tomar consciência do trabalho necessário à redacção do *Territoire du vide* (1984-1988)⁴. Conviria analisar mais adiante como se amalgamam e interferem os múltiplos sistemas de representações do ambiente e da sociedade. A história cultural é feita destes entrelaçados.

⁴ Paris, Aubier, 1988, e Champs-Flammarion, 1990.

Desde meados do século XVIII que a paisagem entra na construção das entidades locais, regionais, nacionais, de que se tornou um atributo essencial; a este respeito basta pensar na fabricação da imagem da Suíça. Ora a noção de paisagem é múltipla. Por isso a sua história surge confusa. Aqueles que primeiramente se interessaram por ela – na maior parte geógrafos – começaram pelo que se impõe com maior evidência e o que à primeira vista parece mais sólido; isto é, o que compete à morfologia e à ecologia. A história das paisagens foi em primeiro lugar a da maneira como se construíram e como evoluíram, segundo a tectónica, as formas do relevo, a evolução dos meios naturais, da flora, da fauna; segundo os sistemas de produção e de troca. Elaborou-se uma história ecológica estreitamente associada à dos modos de intervenção do homem, variáveis ao infinito consoante a diversidade das culturas. A fascinação recentemente exercida pela fotografia aérea traduzia o triunfalismo de uma ciência ávida de objectividade.

Depois as interrogações complicaram-se. A história da paisagem privilegiou durante muito tempo a vista; ora existe uma paisagem sonora e uma paisagem olfactiva, ela própria evocadora de sabores. Impôs-se a pouco e pouco a noção de uma paisagem vista em primeiro lugar como uma leitura sujeita à evolução dos desejos, das modalidades de atenção e de escuta, da mecânica do olhar e, ao mesmo tempo, às formas da desatenção, da desenvoltura e da cegueira.

As grelhas de leitura da paisagem que variam ao infinito e se dispõem confusamente têm cada uma a sua história. O desejo de saber, por exemplo, o do sábio geólogo, em busca dos arquivos da terra, suscitou paisagens marcadas pela estratigrafia. No decorrer dos séculos, o estratígrafo, o cartógrafo e o economista alimentaram projectos de domínio ou de intervenção que determinaram outras leituras. Há as que, indiferentes a tais finalidades, provêm do deleite, as que resultam de sistemas de apreciação, também eles sujeitos à influência dos códigos estéticos, à busca do belo, do sublime ou do pitoresco. Foi o que determinou os prazeres do campo, ordenou a emoção suscitada pela imensidade do mar, do deserto ou da floresta, o que leva a elaborar todas as tácticas que vão da caça à paisagem pitoresca e que nos esforçamos por encerrar num quadro ou numa fotografia. Em suma, o que correntemente se chama paisagem é indissociável da sua representação «artealizada».

Mas a paisagem é também indissociável das práticas que determinam a sua apreensão. A sua história está sujeita às modalidades do passeio, do circuito, da excursão, da viagem, da exploração e de todas as formas de percurso do espaço. Acompanha a da cultura somática; os prazeres do corpo na montanha ou na praia, as formas de aventura submarina, as emoções do deslizar no gelo contribuem para a ordenar.

O historiador deve pois aplicar-se a discernir a sucessão e o emaranhado deste conjunto de dados objectivos, de desejos, de maneiras de intervenção, de modos de deleite, de códigos de apreciação, de táticas de salvaguarda, de arranjo e de criação que constituem a paisagem.

O poder de evocação das sonoridades desaparecidas

De 1984 a 1994, não parei de reflectir nas histórias emaranhadas das representações e das práticas do espaço e, ultimamente, na do espaço sonoro⁵. Curiosamente, esta história foi, com efeito, quase totalmente negligenciada. Convém destacar a relativa desenvoltura a propósito do que animava o meio em redor – pois o ruído acompanha o movimento – e o esquecimento do poder de evocação das sonoridades desaparecidas, tão destacado recentemente pelos românticos, em especial por Chateaubriand e por Michelet. Este inquérito não se baseia apenas na convicção da historicidade da gama dos ruídos e dos sons; nem pode resumir-se à simplicidade do inventário sonoro. Implica conhecer o equilíbrio estabelecido entre os sentidos – na ocorrência, a importância dada às percepções do ouvido –, as modalidades da atenção, a qualidade da escuta, os patamares de tolerância em relação ao volume e à frequência das mensagens, assim como os sistemas de apreciação da sonoridade. Em suma, pressupõe que se considerem hábitos perceptivos que desenhem uma cultura sensível, modulada consoante as dependências sociais.

A história dos espaços e das paisagens sonoras contribui muito para a das emoções, a das representações do meio e a dos usos quo-

⁵ Em *Les Cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

tidianos. Mas o seu interesse não se limita a isso. A história social tende a tornar-se a dos processos de construção das identidades, individuais ou colectivas, e a das maneiras como se desenham as representações e se organizam as relações sociais. Ora, a história das paisagens sonoras, isto é, das maneiras como estas se constituem, se tornam a arranjar e se desfazem, pode felizmente contribuir para tais projectos. O mesmo acontece com tudo o que diz respeito à história da atenção prestada às sonoridades e ao sentido que se lhes atribui.

Para levar a bom termo um tal desígnio, convém interrogar-se em primeiro lugar sobre a natureza, os ritmos, as qualidades e os significados do silêncio no seio do espaço e da sociedade considerados. Este constitui, com efeito, o pano de fundo em que se destacam os ruídos e os sons que torna mais ou menos perceptíveis, segundo a sua própria intensidade. Limitar-nos-emos aqui ao exemplo da sociedade rural do século XIX.

Neste meio, como noutros, impõe-se a influência dos «dadores de tempos sonoros», cuja história é inseparável da dos ritmos biológicos. Sabe-se que estes não dependem estritamente de um relógio interno e central, como durante muito tempo se julgou. Estão sujeitos a factores externos, na primeira fila dos quais se impõem os sincronizadores sonoros. Entre estes, os ruídos da natureza – o do galo, os dos pássaros... –, a própria qualidade do silêncio associam-se a uma série de sinais sociais. Os sinos, é evidente, mas também os ruídos de vizinhança, de que se mostrou a influência no dormir, no comer e na actividade sexual, e o ambiente sonoro do dia determinam os ritmos biológicos.

Estes sincronizadores sociais variam segundo os dias da semana. Nos campos do século XIX, o silêncio das actividades e o quase-monopólio das sonoridades próprias da igreja garantem a autonomia da paisagem dominical. Esta disponibilidade auditiva contribui para explicar a influência do canto de igreja nos ouvidos campesinos. As antífonas, o prefácio e os cânticos impregnam a memória dos auditores e sugerem muitas árias profanas. Por isso, o chantre é uma personagem respeitada, exactamente como o sineiro. É também o calendário sonoro do ano; mostrámo-lo a propósito dos sinos. Poder-se-ia, nesta perspectiva, evocar a especificidade dos ruídos do Car-

naval e, mais ainda, os do período que vai da Quinta ao Sábado Santos. Em muitos lugares, a anarquia sonora das matracas e a libertação dos sinais individuais substituem, durante esses dias, a centralidade autoritária dos sinos.

Sobre este pano de fundo, e segundo os ritmos sonoros da colectividade, desenvolvem-se os ruídos e os sons da actividade quotidiana. Estes, repetimos, ensinam muito quanto aos processos de construção das identidades, humanas e animais. O ruído dos passos, o dos tamancos e, com maior razão, o das vozes, bastam para designar os indivíduos. O ruído das próprias coisas é recebido como um signo identitário que marca as memórias. A intensidade sonora de todas estas mensagens, que as normas da civilidade ainda não vêm amortecer, como acontece no seio do espaço de vida da burguesia, facilita aqui a leitura e a influência dos sinais. As chamadas e ordens ao animal, os nomes que se lhe dão, as onomatopeias e o piar das aves, cujo uso tem a sua história, contribuem poderosamente para a riqueza da paisagem sonora dos campos franceses até meados do século XIX. Participam, também, dos processos identitários.

Os gestos sonoros informam igualmente sobre as maneiras de viver o espaço. Os ruídos do quotidiano designam e balizam o território do agricultor ou do artesão, como os da família ou da comunidade na aldeia. Significam a posse dos elementos da terra. Acontece que hoje eles entram deliberadamente na gama dos sinais destinados a identificar a região.

Os numerosos trabalhos consagrados ao charivari destacaram a maneira como esta prática visa significar a influência temporária do grupo juvenil na comunidade de que tem por missão assegurar o respeito do sistema de normas; mas a algazarra conseguida com caçarolas, caldeiros e campainhas é também um elemento essencial da paisagem sonora das sociedades rurais. Como o sino, o tambor e a corneta, visa proclamar a autoridade e destacar o domínio exercido sobre um território. Acontece também frequentemente com os ruídos e a algazarra que sancionam as condutas de embriaguez.

Quer se trate da roda da carroça, do carro, do carrinho-de-mão ou do moinho, do postigo, da porta ou da fechadura, do martelo, do machado ou do maço, do sino ou do cântaro, a paisagem sonora é

então essencialmente constituída por objectos móveis. Resulta, em larga medida, de todas as práticas de itinerância. A maior parte dos ruídos indica ao auditor que movimentos ou deslocações se estão a dar, os quais ele precisa continuamente de interpretar. A riqueza da paisagem sonora resulta da escuta atenta, que visa a constante decifração dos gestos e das condutas sonoras do outro.

O uso dos sentidos e figuras da cidade

Este exemplo tende a recordar que a história cultural engloba a partir daqui uma rica antropologia sensorial em que o campo mais trabalhado é constituído pela cidade sensível. Detenhamo-nos alguns momentos neste assunto.

A apreciação sensorial da cidade não poderia, como se sabe, reduzir-se a uma arquitectura de pedra, isto é, a uma natureza morta. Ultrapassa em muito essa materialidade. Os seus ruídos, os seus odores e o seu movimento constituem a identidade da cidade, tanto quanto o seu desenho e as suas perspectivas. A espacialidade urbana não existe em si mesma. Cria-se na interacção daqueles que habitam a cidade, a percorrem ou visitam e lhe conferem uma multiplicidade de sentidos. Resulta de um fluxo incessante, de um emaranhado de leituras simultâneas que constituem outras tantas paisagens. É continuamente apreendida através do filtro de mitologias, de rituais preexistentes, eles próprios arrastados num deslizar incessante.

A cidade assim sugerida por fluxos de sensações, de ruídos, de cheiros, apercebida nos seus movimentos e nos seus ritmos, resulta também do sentimento de que excede os limites da apreensão perceptiva, a qual só pode ser parcial, momentânea e determinada por práticas de espaço específicas. Daí, a dificuldade de fazer a história da cidade, pois cada um dos que a vivem realiza com essa cena quotidiana uma montagem que lhe é própria, consoante os seus hábitos perceptivos, a sua cultura sensível, a gama das suas ansiedades e dos seus cuidados, a sua mais ou menos estreita submissão às nostalgias e à fascinação do imaginário.

Como, portanto, manejar as fontes que, à primeira vista, melhor informam sobre o que liga o uso dos sentidos às figuras da cidade? Que tratamento reservar aos códigos estéticos, às tradições retóricas, aos sistemas de representações que contribuem para determinar a apreciação, isto é, a apreensão perceptiva e emocional do espaço urbano? Privilegiá-los será talvez correr o risco de fazer essencialmente a história das retóricas da modernidade urbana, de esticar ao infinito a cadeia que une Edgar Poe, Baudelaire, Marx, Walter Benjamin à «cidade sensível» de Pierre Sansot, ignorando a extensão social e até a própria consistência de tais leituras, uma vez que estas correspondem em primeiro lugar a um projecto literário que provém da ficção ou da criação poética. O mesmo acontece, com mais forte razão, com o tratamento das grandes obras-primas da literatura romanesca do século XX, evocadoras da vida moderna; quer se trate da Dublin de Joyce, da Paris e da Londres de Céline, da Berlim de Döblin, da Nova Iorque de Dos Passos ou da Buenos Aires de Robert Arlt.

No entanto, desde que foram publicados, estes textos não deixaram de ensinar a perceber a vida moderna, a analisar e a efectuar as montagens que acabo de evocar. Sem dúvida – e esse é um outro problema desde há muito levantado por Timothy J. Clark – que anteciparam o devir da cidade e incitaram os arquitectos e bem assim os administradores a conceberem e construírem cidades já esboçadas no imaginário. Mas não está no nosso propósito entrar aqui no interminável debate sobre a anterioridade das formas colectivas do desejo e a autonomia das lógicas económicas.

O historiador não pode porém agir de outro modo que não seja utilizar os vestígios sujeitos eles próprios à montagem realizada por quem os construiu; o que impõe, em primeiro lugar, a reconstituição dos processos em função dos quais essa montagem foi realizada; isto, a fim de melhor discernir, pela detecção da lógica dessa construção, o que provém do *cliché*, do eixo ou da simples manutenção de uma tradição retórica; compreender o imperceptível e o indizível no seio do que constitui um quadro fixo, quando a apreensão perceptiva da cidade, feita num emaranhado de tempos sociais, é toda ela mobilidade.

A história da cidade sensível encontra-se assim, mais que outras, assediada pelo anacronismo. Deste modo, o investigador de hoje corre o sério risco de interpretar o espaço sonoro da rua de acordo com as modalidades de uma escuta contemporânea sujeita a formas de recolha cuja imposição constitui um facto histórico recente.

Resta a história das representações e dos usos do tempo a que mais especialmente me dediquei no decorrer dos dois últimos anos. Trata-se de um imenso território mal descoberto. Consagraram-se trabalhos brilhantes à história da medida e da conquista do tempo; muito poucos à dos seus usos e à mutação de ordem antropológica – sem equivalente desde o Neolítico... – que os transformou. A quebra da duração do trabalho, a aceleração das cadências e das velocidades, a imposição progressiva de uma leitura linear do tempo e, portanto, o recuar das sequências de vida polícronas, as modificações do ritmo nictemeral e das modalidades de aparecimento das estações, as novas exigências de exactidão, o aumento da intolerância ao atraso e da impaciência, bem como de outros dados, modificaram radicalmente a estrutura temporal das sociedades, as formas de domínio ou de dependência e a própria textura da existência. Haverá objecto mais decisivo de história cultural?

Verificamos hoje uma incerteza na denominação dos campos no seio da disciplina histórica. É disso prova a flexibilidade das noções de mentalidades, de representações, de antropologia histórica. O mesmo acontece com a história cultural. Neste campo, qualquer tentativa de definição só pode ser artificial. As histórias culturais actualmente elaboradas são múltiplas: a dos objectos culturais, a das instituições culturais, dos agentes que as animam, dos sistemas que lhes regulamentam o funcionamento, a das práticas culturais e dos conjuntos de normas que as ordenam, a das ideias, dos saberes e da sua distribuição... e mal se percebe como especialistas que têm exactamente por finalidade analisar as instâncias e os mecanismos de legitimação poderiam, eles próprios, decretar hoje as divisões desse saber e proceder às exclusões. A delimitação inicial, o enriquecimento e a satisfação da curiosidade dão-se no desenrolar da busca conduzida por cada investigador. Assim concebida em relação com a individualidade da diligência, *uma* história cultural poderia ser alimentada pela deter-

minação da existência e da evolução de hierarquias sensoriais, de sistemas de percepção, de apreciação e de emoções; da análise dos patamares de tolerância, do estudo das modalidades do bem-estar, das maneiras de sentir a dor e também de se preservar dela. Expliquei-me mais demoradamente sobre isto em *Le Temps, le Désir et l'Horreur*⁶.

Estas investigações, que provêm do que Lucien Febvre recentemente baptizava de história das sensibilidades, deviam ser apoiadas por estudos sólidos saídos da história do imaginário social. A percepção dos desvios, da distância, dos desníveis geradores de figuras de desejo, de angústia e de horror que fragmentam as sociedades é indispensável neste domínio.

É possível reler as tensões, os antagonismos, os conflitos e as solidariedades à luz desta história cultural, concebida ao mesmo tempo como a das representações do eu e do outro e como a das sensibilidades, indissociavelmente ligadas. Num tal projecto, as denominações tradicionais dos elementos do campo da investigação histórica são levadas a fundir-se como num crisol. Mas os exemplos aqui propostos admitem todas as outras maneiras de agir. O essencial, neste campo, é conservar a disponibilidade, evitar a crispação e a reprodução estrita. Que os jovens historiadores compreendam a mensagem do engenheiro Gérard. Levado a dirigir um olhar ao seu itinerário intelectual, este herói de Balzac sofre, com efeito, por ver «subordinar as capacidades activas a antigas capacidades extintas que, julgando agirem melhor, alteram ou desnaturam em geral as concepções que lhes são sujeitas, talvez com o único fim de não ver pôr a sua existência em questão»⁷.

⁶ Paris, Aubier, 1991.

⁷ Honoré de Balzac, *Le Curé de village*, edição comentada por Gérard Gengembre, Paris, Pocket, 1994, pp. 201-202.

MARIANA, OBJECTO DE «CULTURA»?

Maurice Agulhon

Mariana, objecto de «cultura»? Por que não, uma vez que nos pedem para falar dela numa antologia de exemplos e de experiências reunidas sob o título *Para uma História Cultural*? Pode-se responder, como é evidente, sem se limitar a escolher entre os sentidos talvez antagónicos da cultura-como-pensamento e da cultura-como-prática-social¹. Existiram, à volta da representação da República, muitas ideias ambiciosas, acompanhadas de algumas obras de arte, para figurarem na cultura de sentido nobre; e, por outro lado, muitos costumes e ritos para merecerem ser integrados num folclore muito francês². Diria no entanto, uma vez que por excepção é aqui permitido falar na primeira pessoa, que nunca decidi escrever história «cultural». Se bons peritos, mais peritos que eu próprio não sou em

¹ Sobre esta distinção, ver Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, p. 9.

² É em todo o caso o partido que quis manter nas obras de que resumo aqui as contribuições e onde se encontrarão as referências pormenorizadas de todas as afirmações produzidas.

Marianne au combat, l'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880, Paris, Flammarion, 1979.

Marianne au pouvoir, l'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914, Paris, Flammarion, 1989.

Marianne, visages de la République, em colaboração com Pierre Bonte, Paris, Gallimard-La Découverte, 1992.

Ver também, para uma exploração mais extensa das relações entre cultura política e vida popular, o volume colectivo *Cultures et Folklores républicains*, Paris, Comité dos trabalhos históricos e científicos, 1995.

epistemologia ou em história da história, quiserem considerar que o meu último campo de investigação e de estudo tem a ver com o cultural, não o contestarei. E irei até continuar. O essencial em história não é preencher rubricas, merecer ou honrar etiquetas, mas trazer alguns novos conhecimentos e produzir reflexões que possam ter, de tempos a tempos, valor de explicação.

Não voltarei aqui às razões que outrora me levaram a trabalhar para uma tese de doutoramento de Estado sobre a adopção da opinião republicana por uma porção apreciável do campesinato provençal, cerca de 1848. A explicação proposta, em que se combinavam de maneira plausível razões de política pura com determinismos económicos e sociais afinal muito clássicos – mas com um avanço um pouco mais original no exame de «estruturas de sociabilidade», que dependia da sociologia –, essa explicação não será agora dada. O outro interesse do trabalho consistia numa certa atenção às formas de expressão das ideias assim adoptadas: desfilar, cantar e dançar, disfarçar-se, construir e depois destruir um manequim, construir ou demolir em conjunto um muro, pedra a pedra, atirar para o ar tiros de espingarda, são outras tantas práticas cuja evocação podia fornecer o pitoresco «colorido» que repousa o leitor de páginas mais áridas, mas também fazer notar que não se era republicano em 1848 do mesmo modo que em 1793 ou 1900, nem da mesma maneira na Provença como em Paris e – na própria Provença – da mesma forma entre os camponeses ou entre os «senhores». Assim apresentada, esta conclusão derivava da história das «mentalidades colectivas», cujo maior interesse é serem «diferenciais»; foi pois sob a rubrica «mentalidades» que me recrutaram quando um princípio de notoriedade me permitiu ser recrutável...

Por que foi que, de todo o expressionismo republicano então registado, a minha curiosidade pessoal reteve com uma atenção mais insistente o «objecto» feminino? Se nisso existem razões inconscientes, não serei eu a descobri-las... Apenas registo nas minhas recordações o encontro, provavelmente esclarecedor, de uma convergência, a de uma mentalidade antiga com um cenário mais recente. Os camponeses «vermelhos» de 1848-1851, que eu conhecia através dos arquivos, sabiam que a República era mulher, que uma canção em occitano

lhe chamara «Mariana» e que este nome entrou na sua língua; punham de bom grado a sua imagem, por vezes grosseiramente desenhada, nas paredes dos seus locais de reunião; levavam com muito gosto à frente dos cortejos uma mulher militante (havia-as, raras, mas tanto mais preciosas), para fazerem representar o papel já histórico da «deusa da liberdade» («deusa razão», diziam com apreensão os burgueses e os prefeitos)³. É a comprovação antiga retirada dos arquivos; e a comprovação recente proveniente da paisagem: estes vermelhos exuberantes de 1848 a 1851, rebeldes depois perseguidos, após o 2 de Dezembro, concentrando o seu ódio sob o Império, haviam retomado o poder com a República dos anos 70 a 80 e erigido então nas praças públicas, ainda hoje visíveis, estátuas ou bustos do novo regime personificado. A «deusa», de carne ou de cartão em 1850, consolidava-se em bronze cerca de 1889⁴, mas era ainda o mesmo «culto» e a mesma feminilidade. Assim, a República-mulher impunha-se à nossa atenção na encruzilhada destas duas vias, as do arquivo e a do cenário.

Do pitoresco provincial ao emblemático nacional

Mas aqui o trabalho da história devia bifurcar.

Porque, se um certo grau de exuberância ao redor da «marianolatria» era provavelmente muito provençal, o facto em si era verdadeiramente nacional. A ideia de dar traços de mulher à abstracção Liberdade remonta de facto à Antiguidade greco-romana, e a ideia de substituir o retrato do rei e o selo do Estado real por uma «figura da liberdade», assim transformada em representação – feminina – da República, é uma decisão da Convenção Nacional de Setembro de 1792. Antes de saber como e porquê se diferencia na extensão dos séculos e na dos territórios a atenção dada à deusa República, é melhor estudar o facto bruto desta representação em todas as suas metamorfoses nacionais.

³ Uma cena deste género estava já referenciada e comentada na minha *République au village* (Paris, Plon, 1970; reed. Le Seuil, 1979), que contém o essencial da tese aqui evocada.

⁴ Pormenores em *Marianne au pouvoir*, op. cit.

Foi a direcção que tomei, e era sem dúvida a escolha mais lógica. Mas era abandonar a história regional pela história nacional, e a problemática das «mentalidades colectivas» pela busca de um objecto que diremos provisoriamente «não identificado»...

O estudo das formas desta representação, querendo-o completo, leva a um catálogo bastante absurdo de investigações especializadas. As efigies do Estado nas moedas, nas notas de banco, nos selos postais, nos papéis timbrados das administrações públicas, nas medalhas das condecorações, etc., têm os seus historiadores – desconhecidos. As que possuem um estatuto de obra de arte, em pintura (Gros, Delacroix, Daumier, Henri Rousseau) ou em escultura (Dalou, Bartholdi, Falguière) possuem os seus, mais notórios. Deve-se comparar ainda a massa enorme das figuras desenhadas pela gravura, o cartaz e sobretudo a caricatura de imprensa. Sem esquecer o conjunto de objectos e monumentos que nos haviam atraído em primeiro lugar, as esculturas do cenário cívico simbólico, para uso interno (os «bustos da Câmara», em que toda a gente pensa), ou para a praça pública, conhecidos em algumas grandes cidades, mas quase ignorados nos sítios rústicos antes de os assinalarmos. Finalmente, para completar, é lógico acrescentar à representação feminina *stricto sensu*, com forma visual e plástica, essa outra «representação» feminina que é a sua personificação em palavras, na linguagem, na poesia ou na canção. «Ó República...» – «Liberdade, querida liberdade...», «deusas» que se imploram nos modos da retórica de colégio, enquanto se faz de «Mariana» a parceira de diálogos mais familiares.

Não era simples reunir estudos tão diversos, utilizar os que existem e preencher os vazios dos que faltam, passar por intruso em tantos domínios especiais – o que porém tentámos, pois o nosso objectivo era constituir em objecto de estudo a questão da representação-personificação feminina da nossa entidade política nacional. Talvez um facto «cultural». Seja como for, uma questão averiguada.

Do emblema ao símbolo

Mais ainda que a dificuldade de documentação que se acaba de enunciar, a da conceptualização bem depressa se revelou.

Como definir, de facto, inicialmente, os materiais visuais a inventariar? Pela sua forma? Ou pelo seu sentido? A forma é a de uma mulher (figura de pé, em busto ou medalhão) com um barrete frígio na cabeça. O sentido é o da República.

Ora se as efigies da República têm geralmente o barrete frígio, descobrem-se nesta ligação do sentido e do emblema duas séries de excepções. Por um lado, as figuras clássicas que têm barrete frígio, a mais célebre das quais é a de Delacroix, que representa a Liberdade; a Liberdade que, em 1830, é a inspiração que se supõe comum a todos os combatentes de Julho, incluindo orleanistas, pelo menos durante um Verão. Reciprocamente, existem representações muito oficiais e muito difundidas da República francesa que não arvoram o famoso barrete. Assim, não a encontramos de cabeça coberta nem no selo do Estado, que todos podem ver nos escudos dos notários, nem nas medalhas da Legião de Honra, nem no primeiro (e portanto mais célebre) dos selos de correio franceses, o «Ceres» de 1849, nem ainda nos mais antigos bustos da Câmara⁵.

Estudar, por um lado, todas as mulheres de barrete vermelho ou, por outro, todas as mulheres ditas República seria constituir dois *dossiers* relativamente simples, um e outro provenientes da iconologia, e que poderiam manter-se separados. Mas essa distinção retirar-lhes-ia muito do seu interesse, sendo o verdadeiro problema o da sua interferência. Bem se sabe, por exemplo, que a Liberdade de 1830, obra-prima de Delacroix, se tornou para toda a posteridade republicana o mais exaltante dos seus símbolos. E a mulher do barrete frígio passara de tal maneira a ser, cinquenta anos depois de Delacroix, o emblema evidente da República francesa, ao mesmo tempo patriota e radical, que quando Bartholdi quis traduzir em escultura a ideia específica de Liberdade Universal, abstracta e transnacional, retirou-lhe o barrete, consagrando deste modo entre o barrete e a ideia liberal a ruptura de um laço convencional que remontava à Antiguidade clássica⁶. São

⁵ Sobre a desconfiança a respeito do barrete frígio (considerado muito popular e demasiado revolucionário) por parte da República moderada de 1849 ou dos anos de 1870 a 1880, reportar-nos-emos a *Marianne au combat*, cujo tema é um dos fios condutores.

⁶ O nosso artigo «Bartholdi et le Soleil», *La Gazette des Beaux-Arts*, Maio-Junho 1977.

pois estas interferências e estas evoluções que constituem a verdadeira matéria e a nosso ver, repetimo-lo, o verdadeiro interesse desta investigação histórica.

Ultrapassando a iconologia, conservando o contacto com a história política, atento às intenções dos criadores e dos que decidem, bem como à «recepção» da mensagem pelos cidadãos comuns, é em suma de Representação que tratamos. Representação limitada, na verdade, a uma época da nossa história nacional, a dos nossos dois últimos séculos.

Esta história pode enunciar-se sumariamente da seguinte maneira: o novo ideal da França, proveniente da revolução de 1789-1792, cedo foi representado. O modelo (não único, mas principal e cedo exclusivo) foi retirado do modelo preexistente da Liberdade. Do seu significado de «Liberdade», esse modelo derivou pois entre nós para o significado de «República», República francesa, Estado francês republicano e até, afinal, para a significação de «França», simplesmente. Mas sem, no entanto, se perder inteiramente a conotação inicial de liberdade, luta popular pela liberdade e finalmente de Revolução. É deste modo que ainda se verá por várias vezes no século XX «Marianas» de extrema-esquerda oponentes das «Repúblicas» oficiais, institucionalizadas e eventualmente repressivas. E barretes frígios disputados entre partidos antagonistas.

A primeira conclusão a retirar, que não é (pelo menos para nós) evidente à partida, é portanto a da polissemia dos símbolos. Este interesse, a existir, é – concorde-se – mais científico que «republicano». Eu diria, noutros termos, *cum grano salis*, um interesse para «marianólogo» mais que para «marianólatra»... De certeza que não me considero, ainda que talvez o pensem, um devoto de «Mariana». De facto, como procuraria eu restaurar um culto (-latria) da Mariana de então quando classifiquei (-logia) essa deusa proteiforme como inspiradora de mensagens tão diversas? Da Revolução libertadora à França militar e colonial, passando pela República, mas, na própria ideia de República, com que profusão de sentidos! desde a República que se afirma com a ajuda do povo contra o poder dos reis, até à República instituída, guardiã da lei e capaz de repetir a revolta de todos os extremismos!

A Mariana representada como majestade e solenidade foi sobretudo o símbolo da República compreendida como democracia liberal, laica e progressista, mas legalista; a bela Mariana juvenil e animada serviu antes para evocar a extrema-esquerda de antontem; quanto à Mariana feia, deformada, vilipendiada, ridicularizada, ela existe tanto no lápis do «reaccionário» de ontem como no dos da extrema-esquerda do século XX, operariado, anarquistas ou bolchevistas.

As representações visuais têm assim correspondência com as grandes opções ideológicas; talvez até ajudem a percebê-las melhor. No entanto, nós próprios tivemos consciência de com maior segurança nos situarmos no imbróglio incrível do uso francês da palavra República⁷ depois de termos aprendido a decifrar as fortes e simples expressões que as artes proporcionam.

Da História à Arte

Que se trata muitas vezes de uma questão de Arte, é preciso dizê-lo. O historiador que aborda o estudo de uma representação complexa e completa é forçosamente levado a introduzir-se na história da arte, ainda que para tanto tenha de combinar muita ousadia com um pouco de timidez. Muito simplesmente timidez, dado que não se é formado nesta disciplina. Quanto à ousadia, porque se abrange a escultura, a pintura e a gravura, se arrolam ao mesmo tempo obras-primas e mediocridades, porque há interesse tanto pelas criações como pelos objectos produzidos em série pela indústria de fundição e moldagem, etc. Ousadia, portanto, tão necessária como perigosa. O seu aspecto principal situa-se, porém, ao nível da interpretação. As correspondências postas em evidência pela observação global entre uma determinada disposição formal e uma tendência ideológica não podem ser desmentidas por uma determinada escolha singular proveniente do temperamento irredutível de uma artista? Por exemplo, a audácia da Liberdade de Delacroix provém inicialmente do entusiasmo revolu-

⁷ Já nos explicámos muitas vezes sobre este tema desde há alguns anos. Ver, por exemplo, o nosso artigo «Républicain à la française», *Revue Tocqueville*, 1992-1.

cionário da conjuntura? Ou antes do génio romântico do seu autor? É um caso particular, embora eminente – e nada mais diremos hoje aqui a este respeito.

Mas existem dificuldades mais gerais, tais como: as representações da liberdade, da República, da pátria floriram na segunda metade do século XIX, ao mesmo tempo que desabrochava a arte académica, impregnada de convenções dos antigos e de ênfase retórica. Essa arte cívica pública foi pois criticada ao mesmo tempo pela sua mensagem e pelo seu estilo. Foi assim que a alegoria e as imagens republicanas foram alvo da coligação dos polemistas da direita contra-revolucionária, dos polemistas da extrema-esquerda anarquizante e dos sarcasmos de artistas de vanguarda apoiados pelas pessoas de gosto. Não é de admirar que, assim abatidas, as grandes «deusas» do final do século XIX tenham sido menos representadas no XX...! Mas qual foi a razão principal? Seria porque os fervores haviam declinado? Porque a arte banal tinha sido vencida? Ou por que dosagem das duas motivações? E com que grau de consciência nas convergências?

A história do nosso objecto global – como se vê – não é pois «cultural» só porque tem relação com a da Arte, domínio eminentemente de cultura no sentido mais usual da palavra. É-o talvez também porque vai encontrar a reflexão sobre o grau de solidariedade que têm entre si as diversas actividades do nosso espírito colectivo, o que é um problema da cultura, num sentido já um tanto alargado, do século em que vivemos.

A excepção francesa, de novo

Não se poderia enfim abandonar o *dossier* «Mariana» sem se deparar, de uma certa maneira, com a interrogação que hoje se tornou banal sobre a singularidade francesa. Afinal, Mariana não tem «irmãs» além-fronteiras⁸.

⁸ Nem Britannia nem Germania tiveram, como é evidente, vida tão agitada, nem apresentaram o carácter próprio de uma percepção ao mesmo tempo conflitual (amor-ódio) e familiar (nome de baptismo).

Enquanto a França foi uma ilhota republicana na Europa dos reis, a razão era evidente. Em monarquia, a figura do Estado, quando o Estado tem necessidade de figura, é normalmente a do soberano reinante; em República, em que já não há reis nem imperadores, figurar o Estado é «desenhar» uma abstracção, recorrer portanto a uma figura alegórica e (na tradição greco-latina) feminina. Seja, mas daí a venerá-la como «deusa», ou personificá-la como «Mariana», não há derivação necessária!

E os Estados Unidos da América, tão bons republicanos como nós, e desde há mais tempo, não viram nascer equivalente a Mariana; não fizeram tantas estátuas ou retratos do Estado republicano como nós fizemos. Aconteceu-nos, como historiador, explicar esta diferença pela história e continuamos a pensar que está nela uma grande parte da verdade. O civismo americano exprime-se mais pela veneração dos «pais fundadores» (Washington, Franklin, Jefferson, etc.), ligada com a que se tem pelos presidentes mais notáveis (Lincoln). É que a República americana tem «pais fundadores» apresentáveis! A nossa República francesa não tem: os heróis da nossa Revolução ou se voltaram contra ela (Mirabeau, La Fayette), ou bateram-se entre eles (Danton, Robespierre), ou então voltaram à monarquia (Napoleão). Como venerá-los? A história dotou-nos, portanto, de uma tradição republicana, que comporta, em relação aos «grandes homens», uma desconfiança directamente proporcional à sua grandeza. Não será por isso que, à falta de poder honrar a República através de pais fundadores, a temos de honrar na sua abstracção anónima? Mariana teria pois crescido em França, não só por causa dos reis, mas também por causa dos heróis, contra uns, mas também quase contra os outros.

Por outro lado, Mariana foi em França tanto mais facilmente considerada heroína quanto levada pelo entusiasmo de um combate difícil. A elevação a heroína pelos seus está à altura da hostilidade que durante mais de um século lhe votou a parte da nossa nação que não queria a Revolução nem os princípios de 1789. É mais uma diferença entre a República francesa, na origem desejada por uma minoria que levou um século a tornar-se maioria, e a República americana, nascida com a própria Nação. Em França, guerra civil moral, multiplicidade de peripécias políticas, busca desvairada da Constituição ideal; nos Estados Unidos, respeito inicial, fundador e fundamental da Consti-

tuição única, criadora da sociedade política. É bem uma outra razão plausível para que a imagem da República seja aqui, em França, investida e como colorida, mesmo animada de paixão, e lá, além-mar, calma na serenidade da evidência.

É evidente que para tratar os grandes problemas das diferenças de ideologias, de mentalidades colectivas, de conteúdo político em geral, que separam a história da França da história americana, existem outros meios além do desvio pelo simbólico⁹. Mas este parece-nos todavia sugestivo e receberia, se necessário, um acréscimo de legitimidade do esclarecimento com que contribui também, por seu lado, para o «grande problema».

E por fim as inquietações francesas

Existem várias.

Como se sabe, a República em França acabou por se impor e por conseguir a adesão ao seu sistema e à maior parte (não a todos, no entanto) dos seus princípios da quase totalidade dos descendentes daqueles que a haviam combatido (a Direita, como se diz). Em termos de iconologia, o resultado desta imensa evolução é, como bem se sabe, que o emblema mais usual da República, uma mulher com barrete frígio, Mariana se se quiser, aspirava tornar-se o do Estado e da Nação. Era isto natural? Acima de tudo, oferecia dúvidas que a mesma figura servisse para significar «a República», sistema e ideal político antónimo de monarquia (ou de ditadura, de conservantismo autoritário e clerical, etc.), e a «República francesa», forma actual e designação por perífrase da França, realidade geográfica, oponível ao estrangeiro. Foi no entanto o que se passou de facto. Mutabilidade dos símbolos, dissemos nós, e já muito escrevemos para contar esta história, acompanhar os seus pormenores, flutuações e modalidades. Mas também não seria inoportuno reflectir nas consequências deste facto singular.

⁹ Nas vésperas do bicentenário, as controvérsias sobre a interpretação da Revolução, que opuseram François Furet aos detentores da tradição «jacobina», debateram largamente este tema.

A França é uma sociedade complexa e, talvez, mais que outras: primeiro, porque é da natureza dos povos civilizados, instruídos, embora desigualmente, e levados a uma divisão do trabalho incrivelmente refinada, constituírem por isso mesmo um mosaico social; depois, porque a França foi muito cedo pluri-religiosa, situada na encruzilhada das influências antagonistas do pólo mediterrânico católico e das da Europa do Norte; finalmente, porque passou à modernidade através de uma longa guerra civil, entre Revolução e contra-revolução. Talvez esqueça algo, mas pouco importa. Num tal país, todas as diversidades e todas as contradições são possíveis. Por exemplo, existiram sectores de opinião em que se professava ao mesmo tempo detestar a República e venerar a Pátria. Neste caso, a quem colocar o barrete frígio? À «Prostituta» que se abomina? Ou à França que se exalta? Quem é «Mariana»? A megera que se vilipendia ou a irmã mais nova de Joana d'Arc? Podem encontrar-se aliás situações simétricas: uma extrema-esquerda conseguiu conservar uma ideia positiva da República, como portadora da revolução humanitária, e detestar a pátria por chauvinista, e imperial. A confusão República-Pátria cria assim vários patamares de dificuldades. O mais simples é o da iconologia, só diz respeito aos criadores de imagens e de símbolos visuais, aqueles que os decifram na caricatura de imprensa e os que os comentam. Não há nisso nada de dramático...

Mas torna-se mais grave se se passar da iconologia à ideologia, da imagem à ideia, para falar com simplicidade. O incrível imbróglio do discurso político francês desde há trinta anos em torno das palavras «Républica» e «republicano» não deixa de contribuir para perturbar militantes e cidadãos. Quem sabe se não nos estamos aproximando aqui da forma contemporânea do famoso Mal Francês¹⁰? Retomando aqui a reserva anteriormente expressa, não concluiremos que a análise dos símbolos possa servir de análise à França. Existem tantas outras vias possíveis! Mas esta bem pode trazer algumas sugestões complementares e, por que não, legitimá-las.

Na época em que nos encontramos, tudo muda, tudo se complica pela chegada de novos dados. O general De Gaulle passou por isso,

¹⁰ Para retomar o título de um notável ensaio de Alain Peyrefitte (Paris, Plon, 1976).

não por derrubar a estátua da República, mas por redesenhá-la um tanto, embora esse «tanto» tenha mudado tudo na nossa retórica e no nosso simbolismo¹¹. O «fenómeno Bardot» também passou por isso¹², impondo ao busto (quando não à estátua) da República uma série de verdadeiras mutações: mutações da plástica como é evidente, mas também mutações do papel e dos significados publicamente recebidos. Que estes dois sismos, o político e o folclórico, tenham sido mais ou menos contemporâneos, é o que dá que pensar aos curiosos da sensibilidade (ou das sensibilidades) nacional(ais). Como é evidente, não deixaremos de prosseguir esta via.

Mas encontramos-nos no presente. Saímos, portanto, do domínio da história para o de uma etnografia em que, por definição, o inquérito é possível. Isto não nos desviaria no entanto do «cultural» que nos convidaram a expor. Sob condição, claro, de tomar de novo consciência do facto de que um quadro de Delacroix provém do cultural na acepção clássica do termo, e que a marianolatria contemporânea, nas suas últimas metamorfoses, pertence ao cultural dos antropólogos.

Estudemos pois os factos, sem nos preocuparmos demasiado com os seus rótulos e sem especularmos demasiado com as palavras.

¹¹ Aliás, efeitos complexos. Por um lado, é evidente que «República» e «republicano» tendem hoje a ter tanto lugar, ou mesmo mais, no vocabulário do gaulismo do que no da esquerda. Mas por outro, o gaulismo promove um imaginário e um simbolismo visual mais concorrentes da tradição republicana. Aprofundaremos estes problemas no último volume (*Marianne...*) relativo ao período de 1914 aos nossos dias, em preparação.

¹² O busto para o município com a efígie da célebre atriz, barrete frígio na cabeça, criado por Aslan, busto que, como tal, obteve um certo êxito de difusão, e por outro lado lançou a ideia – outrora impensável – de conferir a uma pessoa viva, posta em evidência por outros méritos, uma espécie de função de representação da França. Mesma observação que na nota anterior.

SOCIAL E CULTURAL INDISSOCIABELMENTE

Antoine Prost

A história cultural tem hoje um interesse muito vivo, e esta obra dá disso conta à sua maneira. Enquanto a história económica e social, preocupada com os grandes conjuntos e de compreensão global, se vê progressivamente abandonada, a história cultural produz mil novidades e anuncia-se como a história de amanhã, a que convém a um tempo mais desencantado e mais narcísico. É nela que os nossos contemporâneos pensam encontrar resposta satisfatória para as suas curiosidades fundamentais. Esperam dela uma abordagem global e pedem-lhe que esclareça o próprio sentido do nosso tempo e da evolução que a ele leva. Está aqui em jogo a nossa identidade colectiva.

Com efeito, a história cultural não é uma verdadeira novidade: sem sequer remontar ao memorável *Rabelais* de Lucien Febvre, ilustraram-na vários historiadores da geração precedente. Pense-se, por exemplo, na obra de Robert Mandrou ou de Philippe Ariès, sem falar de Maurice Crubellier e da sua *Histoire culturelle de la France* (XIX^o-XX^e siècle), publicada há já mais de vinte anos por Armand Colin (1974). Mais que de uma descoberta, seria necessário falar de uma redescoberta. Mas se a questão é antiga, ela é hoje colocada com uma acuidade e uma insistência novas. Talvez até a história cultural de hoje não seja exactamente a de ontem? Sob o mesmo rótulo, tratar-se-ia de um outro elixir. Em todo o caso, vale a pena levantar a questão que convida a uma discriminação atenta entre o que a história cultural não quer ser e o que ela é.

A história cultural e as suas vizinhas

Sob este ponto de vista, é mais importante distinguir claramente a história cultural das suas vizinhas imediatas do que da história económica, social ou política à Labrousse. Com esta, de facto, as diferenças são evidentes e imediatas. Em contrapartida, é mais interessante procurar o que a separa de formas de história que se propõem objectos próximos dos seus e que, no entanto, procuram objectivos diferentes. Em primeiro lugar, a história cultural não deve ser confundida com a dos objectos culturais. Não que esta seja contestável: ela apresenta um enorme interesse e uma legitimidade assente. A história da literatura, da pintura, da escultura, da música, do teatro, em suma, de todas as formas de arte, mas igualmente dos cartazes ou das caricaturas, é uma disciplina há muito tempo constituída, que possui os seus métodos, as suas problemáticas e as suas obras importantes. Mas antes de tomar, com um Francastel, por exemplo, um significado maior no conjunto da sociedade, foi muitas vezes uma história sectorial, ocupada com elucidar o seu território próprio, sem grandes relações com a história geral. A separação institucional da história de arte e da história geral, em muitas universidades, mostra bem que existem dois caminhos paralelos que podem ser percorridos durante muito tempo sem convergirem.

É o mesmo com a história das ideias. Desde há muito que produziu obras importantes; estou a pensar, para só citar grandes clássicos, em *La Crise de la conscience européenne* de Paul Hazard, ou na *Histoire littéraire du sentiment religieux* do padre Bremond¹. A importância do movimento das ideias para o da civilização não escapou a nenhum historiador, e a maneira como um François Furet ou um Claude Nicolet retomam hoje o estudo do século XIX parece-me inscrever-se nesta tradição. Estamos aqui mais perto de uma história cultural no pleno sentido do termo, mas a história das ideias conhece também, simultaneamente, o que se pode chamar uma regressão. Pode-se tentar ultrapassar a história económica e social, mas é preciso primeiro

¹ Padre Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1916-1928, 11 vol.; Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin et Cie., 1935.

passar por ela. Desprezá-la seria uma condenação ao contra-senso. É a crítica oposta por Jacques Julliard ao livro de Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche, l'idéologie fasciste en France*: reduzir a história das ideias à de enunciados extraídos dos seus contextos, desligados das circunstâncias que os suscitaram, dos homens que os formularam e de toda a espessura do seu enraizamento social e humano, sem considerar os públicos concretos a que se dirigiam, é tomar esses enunciados em primeiro grau, correndo o risco de se deixar apanhar pelas intenções pouco inocentes dos seus autores e sair do real para construir com todas as peças um objecto histórico imaginário².

A história das políticas culturais, que Pascal Ory acaba de ilustrar para a Frente Popular³, destaca as mesmas observações. Ele próprio, aliás, evita confundi-la com a história cultural do mesmo período; é em primeiro lugar a história de uma política pública, das decisões que a definem, das forças que se combinam para a promover ou deter. Capítulo seguramente apaixonante de uma época de cuja originalidade careceríamos se o descurássemos. Mas um capítulo entre outros.

Ora a história cultural já não quer hoje ser uma história entre outras, uma das mercadorias com que se guarneceria uma das gavetas da célebre cómoda de Lucien Febvre: em cima à direita, a política interna, à esquerda a externa... Ela pretende uma explicação mais global. Na verdade, aspira substituir a história total de ontem. Bela ambição, que supõe outras...

Para a história social das representações

Com efeito, a história cultural não pode pretender destronar a história económica e social de ontem se não se propuser um objectivo igualmente ambicioso. É-lhe necessário, pois, pretender ser de utili-

² Jacques Julliard, «Sur un fascisme imaginaire: à propos d'un livre de Zeev Sternhell», *Annales ESC*, n.º 4, Julho-Agosto 1984, pp. 849-861. As críticas de Jacques Julliard encontraram uma verificação decisiva no artigo de Renaud Poumarède, «Le Cercle Proudhon ou l'impossible synthèse», in *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n.º 12, 1994, pp. 51-86.

³ Pascal Ory, *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front populaire*, 1935-1938, Paris, Plon, 1994.

A história cultural e as suas vizinhas

Sob este ponto de vista, é mais importante distinguir claramente a história cultural das suas vizinhas imediatas do que da história económica, social ou política à Labrousse. Com esta, de facto, as diferenças são evidentes e imediatas. Em contrapartida, é mais interessante procurar o que a separa de formas de história que se propõem objectos próximos dos seus e que, no entanto, procuram objectivos diferentes. Em primeiro lugar, a história cultural não deve ser confundida com a dos objectos culturais. Não que esta seja contestável: ela apresenta um enorme interesse e uma legitimidade assente. A história da literatura, da pintura, da escultura, da música, do teatro, em suma, de todas as formas de arte, mas igualmente dos cartazes ou das caricaturas, é uma disciplina há muito tempo constituída, que possui os seus métodos, as suas problemáticas e as suas obras importantes. Mas antes de tomar, com um Francastel, por exemplo, um significado maior no conjunto da sociedade, foi muitas vezes uma história sectorial, ocupada com elucidar o seu território próprio, sem grandes relações com a história geral. A separação institucional da história de arte e da história geral, em muitas universidades, mostra bem que existem dois caminhos paralelos que podem ser percorridos durante muito tempo sem convergirem.

É o mesmo com a história das ideias. Desde há muito que produziu obras importantes; estou a pensar, para só citar grandes clássicos, em *La Crise de la conscience européenne* de Paul Hazard, ou na *Histoire littéraire du sentiment religieux* do padre Bremond¹. A importância do movimento das ideias para o da civilização não escapou a nenhum historiador, e a maneira como um François Furet ou um Claude Nicolet retomam hoje o estudo do século XIX parece-me inscrever-se nesta tradição. Estamos aqui mais perto de uma história cultural no pleno sentido do termo, mas a história das ideias conhece também, simultaneamente, o que se pode chamar uma regressão. Pode-se tentar ultrapassar a história económica e social, mas é preciso primeiro

¹ Padre Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1916-1928, 11 vol.; Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin et Cie., 1935.

passar por ela. Desprezá-la seria uma condenação ao contra-senso. É a crítica oposta por Jacques Julliard ao livro de Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche, l'idéologie fasciste en France*: reduzir a história das ideias à de enunciados extraídos dos seus contextos, desligados das circunstâncias que os suscitaram, dos homens que os formularam e de toda a espessura do seu enraizamento social e humano, sem considerar os públicos concretos a que se dirigiam, é tomar esses enunciados em primeiro grau, correndo o risco de se deixar apanhar pelas intenções pouco inocentes dos seus autores e sair do real para construir com todas as peças um objecto histórico imaginário².

A história das políticas culturais, que Pascal Ory acaba de ilustrar para a Frente Popular³, destaca as mesmas observações. Ele próprio, aliás, evita confundi-la com a história cultural do mesmo período; é em primeiro lugar a história de uma política pública, das decisões que a definem, das forças que se combinam para a promover ou deter. Capítulo seguramente apaixonante de uma época de cuja originalidade careceríamos se o descurássemos. Mas um capítulo entre outros.

Ora a história cultural já não quer hoje ser uma história entre outras, uma das mercadorias com que se guarneceria uma das gavetas da célebre cómoda de Lucien Febvre: em cima à direita, a política interna, à esquerda a externa... Ela pretende uma explicação mais global. Na verdade, aspira substituir a história total de ontem. Bela ambição, que supõe outras...

Para a história social das representações

Com efeito, a história cultural não pode pretender destronar a história económica e social de ontem se não se propuser um objectivo igualmente ambicioso. É-lhe necessário, pois, pretender ser de utili-

² Jacques Julliard, «Sur un fascisme imaginaire: à propos d'un livre de Zeev Sternhell», *Annales ESC*, n.º 4, Julho-Agosto 1984, pp. 849-861. As críticas de Jacques Julliard encontraram uma verificação decisiva no artigo de Renaud Poumarède, «Le Cercle Proudhon ou l'impossible synthèse», in *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n.º 12, 1994, pp. 51-86.

³ Pascal Ory, *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front populaire*, 1935-1938, Paris, Plon, 1994.

dade para um largo conjunto, um grupo social, toda uma sociedade. Para o conseguir, passará a ser uma história social das representações, ou, se se preferir, uma história das representações colectivas. Esta definição, que tende hoje a impor-se, constitui a finalidade provisória de uma evolução lexical interessante, que os termos «civilização» e «mentalidades» delimitam.

Para compreender esta emergência progressiva, pode-se partir da história social labroussiana, que tinha fixado por tarefa fazer a história de grupos sociais ou de classes sociais nas suas relações complexas de confronto e de solidariedade. Mas não se interrogava sobre a própria definição do seu objecto de estudo: o grupo social. Dava como adquirida a existência de realidades fortes, tão depressa designadas pelo termo «classe», como pelo de «grupo»: a classe ou o grupo social eram percebidos como evidência, como realidades duras ao redor das quais se organizava a história e cuja consistência em longa duração nada tinha de problemático. Compreende-se que Popper tenha falado de «essencialismo» a propósito destas realidades⁴. Labrousse não duvidava de que houvesse operários e camponeses, ou antes, uma pluralidade de grupos operários e de grupos camponeses, definidos pelo seu estatuto objectivo de rendeiros ou de proprietários, de assalariados à hora, ao dia ou à tarefa, e burgueses definidos pela renda sobre prédios ou terras, a propriedade dos meios de produção e a participação nas instituições do Estado.

A constituição destas «essências» históricas, capazes de conservar a sua identidade embora mudando continuamente no decorrer do tempo, permitia à história labroussiana ultrapassar a contradição entre a narrativa e a estrutura, entre a explicação narrativa (o acontecimento) e a explicação sociológica (as regularidades). A meia distância entre o indivíduo único da história acontecimental e as forças sociais cegas das regularidades estatísticas macro-sociais, os grupos sociais constituíam agentes colectivos, capazes de acções deliberadas, de emoções, de sentimentos («a burguesia tem medo...», «os operários estão descon-

⁴ Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956 (1.^a ed. em inglês, 1944), pp. 30-31. Este panfleto visa muito particularmente a história como história da luta de classes. Na passagem a que aludimos, refere-se à maneira como os historiadores pretendem que uma instituição conserve a sua identidade essencial, quando apenas se pode descrever alguns traços que se tenham mantido.

tentes...», etc.), capazes sobretudo de condutas racionais, conformes aos seus interesses objectivos e, portanto, susceptíveis de uma explicação histórica da mesma maneira que a crónica dos reis, mas partindo de agentes infinitamente mais respeitáveis dado serem colectivos.

Nesta perspectiva, os factos de ordem ideológica, mais que cultural, constituíam como que o terceiro andar do edifício: na base, a economia, por cima, a sociedade, mais acima, a ideologia, a cultura, a política, determinadas em última instância pela realidade das relações de produção, mas beneficiárias de uma autonomia relativa. Esta história de inspiração marxista consagrava amplos debates a esta autonomia relativa, mas, totalmente voltada para a luta das classes, retinha sobretudo, na ordem cultural, as ideias políticas e sociais que lhe pareciam «traduzir» ou «reflectir» as contradições sociais e as relações de domínio. O apogeu desta tendência foi a noção de «aparelho ideológico de Estado», cara a Althusser. A cultura não estava verdadeiramente integrada na síntese histórica senão sob a forma de dependência, de uma tradução, ou inculcada em proveito da classe dirigente.

Porém, as coisas eram menos simples e o trabalho histórico mostrava-o em cada dia. Os grupos sociais não obedeciam sempre às racionalidades que deviam logicamente defender. Se tomarmos por exemplo os padrões de 1936-1937, confrontados com a lei das quarenta horas, o seu interesse económico teria sido investir para poder fazer funcionar as suas oficinas em duas equipas de oito horas, reduzindo assim os custos com uma melhor rentabilidade dos equipamentos. De facto, alguns deles adoptaram esta solução economicamente racional. Mas a maior parte encerrou-se numa espécie de recusa, mais conforme com a ideia que faziam de si próprios e da sua função de «patrões». Não só não investiram como também não procuraram encontrar um novo tipo de relações industriais com os operários, que lhes teria permitido gerir a situação da melhor forma para os seus interesses imediatos; ou opuseram aos sindicatos uma intransigência que relançava as greves, ou deixaram agir os delegados das oficinas, sem sequer apoiar os técnicos nos seus esforços para manter a produção. Pode-se decerto afirmar que ao defender assim a entidade patronal preservavam o seu poder e, portanto, a fonte dos seus benefícios ulteriores. Mas acontece que esta atitude lhes fazia correr verdadeiros riscos. Está-se aqui manifestamente em presença de

um conjunto de atitudes e de representações que não se podem explicar directamente por uma lógica económica.

Com mais forte razão, quando a análise histórica se interessou por grupos sociais menos estreitamente definidos pelo seu lugar no sistema de produção, ou mais complexos na sua estrutura, os fenómenos de «mentalidade» ganharam uma consistência e uma autonomia que justificavam uma análise específica. O livro que sem dúvida exerceu mais forte influência é aqui o de Maurice Agulhon, *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence*⁵, primeiro intitulado, numa edição de Aix de 1966, *La Sociabilité méridionale*. Os historiadores da minha geração receberam um choque com a sua leitura: era não só legítimo mas possível e fecundo ter interesse por outros fenómenos sociais além dos rendimentos, dos modos de vida ou do trabalho. De súbito, uma nova dimensão vinha enriquecer a história religiosa e, bem assim, a história política.

Esta história das mentalidades teve um desenvolvimento particularmente brilhante exactamente onde a história labrousiana triunfara: o fim do século XVIII e as proximidades da Revolução Francesa. Este campo historiográfico havia sido objecto de tais desenvolvimentos económicos e sociais, que era inútil esperar renová-lo privando-se de algumas mercuriais suplementares. Era necessário mudar de objecto, e foi ao que se dedicaram, com o sucesso que se sabe, Daniel Roche e Michel Vovelle, antes mesmo de Roger Chartier⁶.

Mas tomar efectivamente em consideração o que então se chamava «mentalidades» modificava insensivelmente as perspectivas. Tornava-se impossível tratá-las como simples superestruturas sem se interrogar sobre os laços que estabeleciam entre os indivíduos. Foi primeiramente posta a questão quanto ao modo de evidência em grupos transversais, interclassistas, como os antigos combatentes que estudei⁷. Na medida

⁵ Paris, Fayard, 1968.

⁶ Michel Vovelle, *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, Plon, 1973; Daniel Roche, *Le Peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIII^e siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981; Roger Chartier, *Lectures et Lectures dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Le Seuil, 1987.

⁷ Antoine Prost, *Les Anciens Combattants et la Société française, 1914-1939*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977, 3 vol.

em que esse grupo existia, ele devia-o à experiência comum da guerra e ao trabalho de comemoração e de rememoração a que se entregava. Depois pôs-se a questão para outros grupos e, finalmente, para o mais evidente, o mais incontestável aos olhos dos marxistas: os próprios operários. Estudando na sua tese os operários parisienses durante a Grande Guerra⁸, Jean-Louis Robert, que recusa o plano labrousiano dos três patamares sobrepostos, põe em evidência o processo colectivo de identificação pelo qual o grupo se define, definindo os seus adversários: a voz operária, de que Jacques Rancière bem mostrara provar mais uma vontade de reconhecimento do que exprimir uma condição⁹, tornou-se o material de uma identidade colectiva, dando corpo aos valores em que se legitima o grupo operário. Enquanto a história labrousiana colocava o rendimento e o trabalho na base de tudo, a ética é aqui reconhecida com um papel fundador. O grupo só existe na medida em que existe voz e representação, quer dizer cultura.

Objectos e métodos da história cultural

A partir de então, o historiador que pretende reconstituir as representações constitutivas de um grupo social é levado a privilegiar certos objectos de estudos que requerem métodos de análise específicos. A atenção centra-se nas produções simbólicas do grupo e, em primeiro lugar, nos discursos que faz. Ou antes, nos seus discursos enquanto produções simbólicas. O que, com efeito, muda é menos o objecto de estudo – o historiador sempre trabalhou e trabalhará ainda durante muito tempo sobre textos, mesmo apelando a outras fontes – que o ângulo sob o qual ele é considerado.

No texto, a história habitual prende-se àquilo a que os linguístas chamam a função referencial: o que o texto diz, o que quer dizer, a situação que pretende descrever, o acontecimento que entende contar.

⁸ Só foi publicada a parte dos acontecimentos desta tese de Estado (Universidade de Paris-I, 1989); Jean-Louis Robert, *Les Ouvriers, la Patrie et la Révolution*, Paris, 1914-1919, Besançon, 1995.

⁹ Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires, archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981.

A história toma o texto como sinal de alguma coisa que se passou e que permite descobrir e reconstituir. Ela interessa-se pelo que está no exterior do texto, independente dele, pela realidade extratextual que visa.

Enunciado por um locutor, individual ou colectivo, é no entanto destinado a leitores ou auditores que dão aos termos o mesmo sentido, sem o que ele seria incompreensível. Esta *fala* singular é dita numa *língua* comum que define o espaço dos enunciados possíveis, num dado momento e para um dado grupo. Esta verificação está carregada de consequências. Por um lado, priva de verdadeiro significado a distinção por vezes operada entre o estudo das produções culturais e o da sua recepção¹⁰. Por outro, estabelece uma nova abordagem dos textos, que se interessará menos pelo que eles dizem do que pela maneira como o dizem, pelos termos que utilizam, pelos campos semânticos que traçam. As maneiras de falar não são inocentes, e a língua que se fala estrutura as representações do grupo a que se pertence ao mesmo tempo que, por um processo circular, dele resulta.

Podemos em primeiro lugar consagrar-nos à história das palavras, ou antes dos conceitos: termos como *burgueses* ou *cidadãos* têm por detrás uma longa história¹¹, e analisá-la é analisar também a emergência ou a resistência dos grupos que estes termos designam. Pierre Bourdieu insistiu muito na função performativa dos discursos: dizer, é fazer; dizer o grupo, nomeando-o, é dá-lo como existente na cena social. É por isso que os debates sobre a designação dos grupos sociais, os seus limites e as suas condições de pertença ou de exclusão são igualmente lutas sociais¹². A história das representações remete assim para os conflitos reais de que estas representações são o objecto.

Mas ela permite além disso elucidar as bases destes conflitos e os significados que os agentes lhes dão. Tomemos o exemplo do

¹⁰ Reunimos aqui, por outros caminhos, as conclusões de Roger Chartier, «Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions». *Revue de synthèse*, n.ºs 111-112, 1983, pp. 277-307.

¹¹ Ver-se-á em Reinhardt Koselleck, «Histoire des concepts et histoire sociale», in *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Ed. de EHESS, 1990, pp. 99-118, um bom exemplo deste tipo de análise.

¹² Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.

sindicalismo francês no fim do século XIX. Opõe evidentemente o grupo operário e o grupo patronal. Mas qual era a realidade desta oposição? Que representação faziam os sindicalistas da sua condição de operários? Para o saber, toma-se um conjunto de textos da época, escolhidos segundo critérios lógicos, e examinam-se sistematicamente os termos ou as expressões pelas quais os operários que falam nesses textos se designam a si próprios e designam os seus adversários. Verifica-se a fragilidade das designações, que remetem para uma análise teórica ou política: *proletariado*, *proletários*, *classe operária* ou *capitalista*, *capitalismo*, *capitalistas* são relativamente pouco frequentes. Em compensação, *operários*, *trabalhadores* e *trabalho* são muito mais utilizados.

A análise centra-se então nestes termos e nos enunciados nos quais eles se encontram. Ela mostra que o termo *operário* recebe quase sempre uma determinação: fala-se dos operários desta ou daquela fábrica, de certa profissão, de determinada cidade ou ainda dos operários em greve. *Operário* designa assim os indivíduos concretos, nas suas particularidades. Pelo contrário, *trabalhador* é muitas vezes utilizado de maneira absoluta, sem determinação concreta: fala-se da *organização* ou da *emancipação dos trabalhadores*, ou dá-se ao termo um alcance universal: são então os *trabalhadores do mundo inteiro*. Verifica-se também que, nos seus apelos, os sindicalistas se dirigem aos seus camaradas chamando-lhes *trabalhadores* e não *operários*, ainda que, por vezes, se encontrem designações tais como *camaradas* ou *cidadãos*.

Nesta altura, levanta-se a questão da significação destes usos diferenciados de dois termos aparentemente sinónimos: *operários* e *trabalhadores*. A atenção volta-se então para *trabalho*, que por vezes se encontra a designar o conjunto dos trabalhadores. Ao *trabalho* opõe-se evidentemente o *capital*, mas a oposição não é muito frequente. Em compensação, no campo das designações do adversário do sindicalismo, surgem expressões como *classe ociosa*, *parasitas*. Os sindicalistas designam-se como produtores e estigmatizam os patrões como improdutos: são *rapaces*, e a exploração é caracterizada como o roubo do fruto do trabalho dos outros. Descubrem-se também afirmações como: *o trabalho, que é tudo, deve ocupar o primeiro lugar na sociedade*, ou ainda: *a preponderância e a grandeza, a única verdadeira, do trabalho criador e única fonte de riqueza*. O que se resume em fazer do trabalho

o valor central, em redor do qual se deve organizar toda a sociedade. Compreende-se então melhor que o sindicalismo tenha tomado a forma de uma Confederação Geral do *trabalho*: os sindicalizados não são à primeira vista pobres, miseráveis ou oprimidos, embora também o sejam; o sindicalismo tem por tarefa explícita torná-los conscientes da sua eminente dignidade de produtores e criadores de riqueza. Poder-se-ia resumir este sistema de representações dizendo que o objectivo do sindicalismo é transformar os *operários* em *trabalhadores*¹³.

Espero ter mostrado, com este exemplo, o interesse de uma abordagem linguística dos textos para a história cultural. Teria podido tomar outros exemplos, por exemplo nas proclamações eleitorais de 1881, ou ainda nos discursos de circunstância dos antigos combatentes do período de entre duas guerras¹⁴, ou ainda nas investigações de Maurice Tournier e da sua equipa, especialmente Benoît Habert e Robert Benoît¹⁵. Mas seria dar prova de cegueira limitar-se ao estudo dos textos. Existem muitas outras produções simbólicas em que o historiador pode ler sistemas de representações de grupos sociais determinados. O fosso que separa a história da arte da história sem mais, constitui, sob esse ponto

¹³ Este exemplo é tirado de uma comunicação que apresentei com Manfred Bock no colóquio organizado pelo Centro de Investigações sobre a História dos Movimentos Sociais e do Sindicalismo da Universidade de Paris-I na Sorbonne, em 12-14 de Outubro de 1995, sobre «L'invention des syndicalismes. Le syndicalisme en Europe occidentale à la fin du XIX^e siècle». A comparação com a Alemanha é muito esclarecedora, na medida em que ali o sindicalismo aparece muito mais frequentemente preocupado com a organização, com um campo semântico estruturado em torno da expressão «movimento operário», *Arbeiterbewegung*. Os termos com conotação ética abundam nos dois discursos, para realçar a coragem, a dedicação dos sindicalistas. Mas a capacidade de confronto parece valorizada em França, e a de organização, de disciplina e de reflexão, na Alemanha.

¹⁴ Ver o livro que escrevi em colaboração com Louis Girard e Rémi Gossez, *Vocabulaire des proclamations électorales de 1881, 1885 et 1889*, Paris, PUF/ Publicações da Sorbonne, 1974, e o meu artigo «Combattants et politiciens. Le discours mythologique sur la politique entre les deux guerres», *Le Mouvement social*, n.º 85, Out.-Dez. 1973, pp. 117-154.

¹⁵ Dei uma bibliografia das investigações de tipo linguístico aplicadas à história política, as mais interessantes a meu ver, na minha contribuição para a obra dirigida por René Rémond, *Pour une histoire politique*, Paris, Le Seuil, 1988, «Les mots», pp. 255-285.

de vista, uma bela ocasião falhada. As imagens, para quem realmente as olha, fornecem representações particularmente instrutivas. Não está esquecido o uso que delas soube fazer Philippe Ariès, tanto com as representações da infância como com as da morte¹⁶.

De uma forma mais geral, a história cultural deve interessar-se pelo que Noëlle Gêrôme chama justamente os *arquivos sensíveis*: as imagens, no sentido mais geral, e os objectos¹⁷. As insígnias, os emblemas, os estandartes, por exemplo, mas também as fotografias de amadores ou os bilhetes postais. Para as abordar, porém, os historiadores devem ir colher nos antropólogos ou etnólogos o seu método em todo o seu rigor: a sua observação é muito mais precisa, muito mais sistemática que a dos historiadores. Ela esforça-se por não deixar escapar nenhum pormenor, pois recusa decidir, antes de os ter todos coleccionados, se são ou não significativos e porquê. Imagens e objectos ganham sentido no interior das séries.

É sobretudo necessário colocá-los no quadro das práticas em que são utilizados. As bandeiras sindicais só contam os seus segredos se se dispuser de um largo conjunto e se se conseguir determinar em que circunstâncias eram exibidas. A análise da cultura operária tem muito a aprender com os usos e a qualificação dos espaços da fábrica ou com os rituais, como quando alguém sai aposentado¹⁸, mas na condição de assentar numa observação minuciosa. Também creio ter mostrado, ao analisar as cerimónias do 11 de Novembro do período entre as duas guerras, como o valor «nacionalista» atribuído por alguns à presença de bandeiras nos monumentos aos mortos constituía um contra-senso, por falta de observar o lugar ocupado pelas bandeiras no espaço simbólico do monumento e por falta de observar em que encenação e em que conjunto de gestos são utilizadas: as bandeiras que desfilam não têm a mesma função simbólica e, portanto, a mesma significação que

¹⁶ Philippe Ariès, *L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon, 1960; *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1975.

¹⁷ *Archives sensibles. Images et objets du monde industriel et ouvrier*, Noëlle Gêrôme dir., Cachan, Ed. do ENS de Cachan, 1995.

¹⁸ Ver, por exemplo, Noëlle Gêrôme, «Les rituels contemporains des travailleurs de l'aéronautique», *Ethnologie française*, t. 14, n.º 2, Abr.-Jun. 1984, pp. 177-196.

terão se desfilar nos nós diante delas; as bandeiras que se inclinam não são das cores das que sobem ao alto de um mastro¹⁹.

Desta diligência atenta às produções simbólicas, *Les Lieux de mémoire* de Pierre Nora reúnem múltiplos exemplos. Mas não se poderia limitar a eles a lista: tudo pode ser introduzido no universo das representações de um grupo, sob condição de o saber ler, inclusive os factos mais excepcionais. É assim que Alain Corbin analisa a violência assassina de uma aldeia enquanto manifestação de um sistema de representações políticas, o qual se tornou arcaico através de uma sociedade que pratica o sufrágio universal de há uma vintena de anos para cá²⁰. A violência excepcional enquanto expressão simbólica de uma identidade perdida...

Três problemas para conclusão

O campo da história cultural abre-se assim à medida das pretensões totalizantes desta história no presente. Sem dúvida que convém também limitar-lhe a ambição a determinadas dimensões, já vastas.

Observar-se-á, em primeiro lugar, que toda a cultura é cultura de um grupo. A história cultural é indissociavelmente social, dado que está ligada ao que diferencia um grupo de outro. É pois raciocínio sobre as diferenças, sobre os desvios. É essa mesma a sua definição, tendo em consideração Claude Lévi-Strauss: «Chamamos cultura a todo o conjunto etnográfico que, do ponto de vista da investigação, apresenta, em relação a outras, desvios significativos. [...] O termo cultura é empregado para reagrupar um conjunto de desvios significativos cuja experiência prova que os limites coincidem aproximadamente. O facto de essa coincidência nunca ser absoluta, e nunca se produzir a todos os níveis ao mesmo tempo, não deve impedir-nos de utilizar a noção de cultura...»²¹

¹⁹ «Les monuments aux morts. Culte republicain? Culte civique? Culte patriotique?», in Pierre Nora ed., *Les Lieux de mémoire*. 1. *La République*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 195-225.

²⁰ Alain Corbin, *Le Village des cannibales*, Paris, Aubier, 1990.

²¹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, citado por Maurice Crubellier, *Histoire culturelle de la France, XIX^e-XX^e siècle* – Paris, Armand Colin, «U», 1974, pp. 20-21.

Definir assim a cultura, como um conjunto de desvios significativos, é considerá-la como o que divide os grupos sociais. A dificuldade para o historiador é partir da cultura e não dos grupos, pois ele tem sempre tendência para aceitar os grupos como já lá estando, como preexistentes ao seu inquérito, uma vez que as fontes que consulta estão elas próprias muitas vezes socialmente divididas. É o limite dos estudos a que fazia alusão mais acima, por exemplo, sobre as autodesignações no sindicalismo francês no fim do século XIX. Ainda que dispunhamos de um *corpus* de textos proveniente de um determinado grupo social, não poderemos desde logo concluir de forma válida que as representações fornecidas pelos textos definem esse grupo diferentemente dos outros: para saber realmente quem se reconhece nos valores do trabalho, seria necessário examiná-los transversalmente, através do conjunto dos meios sociais, e localizar exactamente onde passa a fronteira e onde se situam as clivagens.

Na falta de tal inquérito, a história cultural perde uma parte do seu valor heurístico. Enriquece a descrição dos grupos sociais e não permite avaliar quais dos factores económicos, profissionais, sociais, ou factores culturais estão na base da sua identidade.

Chegamos aqui ao segundo problema: o da cultura como factor de identidade. Toda a cultura – dizíamos – é cultura de um grupo. Só existe cultura partilhada, pois a cultura é mediação entre os indivíduos que compõem o grupo. É o que estabelece entre eles comunicação e comunidade. Mas a cultura é também mediação entre o indivíduo e a sua experiência; é o que permite pensar a experiência, dizê-la a si mesmo dizendo-a aos outros. Isto vê-se bem quando a experiência vivida toma, de certo modo no sentido oposto, as representações que se poderiam imaginar antes de a abordar, por exemplo, pela experiência da guerra. Quando os soldados da guerra de 1914-1918 não cessam de denunciar a comoção militar-patriótica dos jornais da rectaguarda, que os descrevem ávidos de se baterem com os Boches, eles próprios nem sempre conseguem dizer o que vivem sem retomar involuntariamente essas imagens grandiloquentes e absurdas. Vemo-los descrever, por exemplo, os Boches carregando em passo de ganso baioneta no cano, através dos buracos dos obuses, ou ainda um capitão arrastando a sua companhia num impulso arrebatado, através

da lama que lhe sobe até ao meio da perna...²² Tentem pois ganhar arrebatamento na lama!... O discurso, aqui, trai a realidade a que se refere: os termos que permitem pensar a guerra vivida ainda não foram todos forjados.

Mas se a cultura é aquilo que permite ao indivíduo pensar a sua experiência, aquilo através do que o indivíduo formula a sua vivência, o trabalho, as preocupações quotidianas, bem como os episódios mais importantes da existência, o amor ou a morte, o historiador não poderia decifrar essa cultura sem conhecer a experiência vivida. A história cultural deve transitar constantemente da experiência ao discurso sobre a experiência. De que experiência vivida se fala numa cultura? Como é de que experiência se alimenta uma cultura? A história cultural propõe por isso um programa de investigação muito mais árduo que a simples história, uma vez que é um vaivém constante entre esta e as representações que os contemporâneos dela fazem.

Daí o risco que se corre ao abordar a história pela história cultural. De uma certa maneira, por razões ao mesmo tempo práticas e epistemológicas que nada têm a ver com o marxismo, a história cultural é o coroar da investigação. Ela surge depois das outras, porque é impossível compreender uma representação sem saber de que é ela representação, sob pena de se perder no nominalismo.

Último problema, o das evoluções em história cultural. Porque muito retira de disciplinas marcadas pelo estruturalismo, como a linguística ou a etnologia, a história cultural é exímia em descrever coerências na sincronia. No entanto, é evidente que as culturas se transformam, que evoluem. Mas essas evoluções seguem ritmos mal conhecidos, tanto bruscos como muitíssimo lentos. São sobretudo e muitas vezes dissimuladas, passando despercebidas. Tomemos, por exemplo, a introdução do misto nos estabelecimentos escolares. Trata-se de uma evolução importante e que prova uma notável transformação das representações relativas à diferenciação sexuada dos papéis e

²² Ver as referências no meu artigo: «Les représentations de la guerre dans la culture française de l'entre-deux-guerres», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n.º 41, Jan.-Mar. 1994, p. 25.

à sua importância. É muito difícil dizer quando se produziu esta evolução. A Educação Nacional já não constrói estabelecimentos diferenciados desde 1959, mas os liceus de raparigas e rapazes continuaram vários anos as suas vidas distintas. Foi provavelmente nos anos setenta que a fusão se operou. E mesmo os públicos não foram instantaneamente misturados. Haveria neste caso toda uma investigação, difícil de levar por diante. E, no entanto, trata-se de evoluções que muitos dos nossos contemporâneos viveram. Adivinha-se a dificuldade em descrever as evoluções culturais mais antigas.

Não existe portanto história que não seja das mudanças e das evoluções. A história cultural deve esforçar-se por ultrapassar a fase da verificação das diferenças, para explicar as evoluções. Deve ser história e não apenas antropologia retrospectiva. O que levanta todas as dificuldades.

Como se vê, no termo desta reflexão, eu hesitaria em instituir a história cultural num domínio inteiramente autónomo. Pois sendo a história de grupos, de colectividades – quer sejam religiosas, étnicas, sociais, nacionais ou outras, pouco importa –, toda a história é social. Bloch e Febvre disseram-no admiravelmente, depois de muitos outros, entre os quais Seignobos e antes dele Fustel e mais. Mas os grupos só se identificam na diferença relativamente a outros grupos através e no interior dos conjuntos de representações; toda a história social um pouco ambiciosa e preocupada em apreender o real na sua totalidade deve ser também história cultural. As separações, por vezes úteis de um ponto de vista metodológico, são sempre mutilações. Se temos de renunciar ao sonho de uma história cumulativa, que nos daria um quadro definitivo da evolução da humanidade das origens aos nossos dias, pois sabemos que os interesses se deslocam e que as questões postas à história estão sempre a mudar, não devemos renunciar a essa história total que une num só conjunto os aspectos múltiplos e solidários de uma mesma realidade, porque isso seria renunciar a compreender. Toda a história é, ao mesmo tempo e indissociavelmente, social e cultural.

Os iniciadores deste livro pedem-me que descreva o longo esforço desenvolvido para levar a admitir pela historiografia universitária o interesse que se prende com o estudo dos *media* audiovisuais. É com agrado que respondo a essa solicitação, menos para alimentar uma satisfação de «ego-história», que por me parecer que a evolução das dificuldades ultrapassadas é capaz de esclarecer as seguintes – e suscitar talvez novos entusiasmos.

O meu recuo é de vinte anos. Em 1975, defendendo uma tese consagrada, a propósito de uma personagem mítica, François de Wendel, ao peso dos meios dos negócios na política, deparei com a considerável influência das mitologias colectivas nos comportamentos cívicos e confrontos sociais. E tomei gosto em trabalhar também um outro conjunto de forças exógenas, constituídas pelos jornais, a rádio e a televisão.

Treinei-me com a imprensa escrita, descrevendo, de cumplicidade com Jacques Julliard, o itinerário do *Monde* de Beuve-Méry, uma «instituição» e um símbolo¹. E, paralelamente, lancei em Ciências Políticas, em Novembro de 1977, no quadro do muito recente Ciclo Superior de História do Século XX, um seminário dedicado ao audiovisual. A intuição era simples, sustentada por uma visão elementar das evoluções da nossa democracia, a partir de então tão poderosamente marcada, nos rituais como nos comportamentos e génese das

¹ «Le Monde» de Beuve-Méry ou le Métier d'Alceste, Paris, Le Seuil, 1979.

decisões, pela rádio e sobretudo pela televisão. Não obstante, se o nosso ponto de partida foi a história política, depressa avaliámos que as separações eram porosas com todos os aspectos da vida social e cultural do país. Não havia dúvida: a nossa disciplina ficaria privada de uma fonte essencial para a compreensão do nosso século se continuasse a descurar este campo e a abandoná-lo apenas à curiosidade dos sociólogos e politólogos.

O entusiasmo e as dificuldades

De 1977 a 1982, reuni, de parceria com Monique Sauvage, na época investigadora no INA, uma pequena equipa de estudantes tão novatos como nós próprios, vários dos quais adquiriram hoje os seus diplomas e conduzem ou animam investigações neste campo. Raramente um trabalho foi de facto mais colectivo. Por tentativas, se assim posso dizer, fomos-nos formando uns aos outros. Em conjunto, demos-nos ao trabalho de medir obstáculos originais com que poderíamos deparar.

Resultavam vários das tradições do meio. Era o tempo em que muitos universitários eminentes ainda recusavam aceitar um receptor de televisão em casa. De bom grado lhe teriam aplicado a famosa definição de Georges Duhamel nas suas *Scènes de la vie future*, no início dos anos trinta, a propósito do cinema americano: «uma máquina de embrutecimento e de dissolução, um passatempo de iletrados, de criaturas miseráveis embrutecidas pelas suas tarefas». Até a imagem fixa – desenho, caricatura, fotografia – era suspeita. Tinha ficado admirado com a anedota que Jean Favier me contara. No início dos anos sessenta, dissera ao director da sua tese consagrada a Enguerran de Marigny que projectava mandar reproduzir na capa do livro o selo daquele grande ministro de Filipe, o *Belo* e que colhera como réplica: «Mande, mande, meu pobre amigo, se quer realmente vender nas bibliotecas das estações...»

Acrescente-se que os mesmos pontífices apoiavam espontaneamente as reticências espalhadas no ensino primário e secundário em que as «estranhas clarabóias», como dizia na época *Le Canard enchaîné*,

pareciam ameaçar com uma rivalidade brutal e degradante, quando não embrutecedora, a pedagogia tradicional. Experimentavam-se relativamente a elas sentimentos misturados de desprezo e inveja. E, por conseguinte, os historiadores procuravam excluí-las de qualquer consideração científica. É surpreendente que não se descubra vestígio da rádio e da televisão na obra colectiva de Jacques Le Goff e Pierre Nora publicada em 1974, *Faire de l'Histoire*, no volume 3, intitulado *Nouveaux Objets*. Recordo-me de ter prevenido à minha volta o entusiasmo nascente de vários estudantes, argumentando que as instâncias que geririam as suas carreiras as rotulariam provavelmente de frivolidade, fazendo-lhes pagar caro as suas fantasias. Tinham de decidir se queriam correr o risco de contar com evoluções futuras no nosso meio profissional, evoluções que a qualidade dos seus trabalhos contribuiria para acelerar, como eu esperava.

Não quero, no entanto, enegrecer o quadro. Alguns sinais positivos eram encorajadores. Em Bordéus, com André-Jean Tudesq, um pequeno grupo havia dedicado trabalhos à rádio. Alguns dos nossos colegas, como Marc Ferro ou Pierre Sorlin, tinham começado a fazer sair o estudo do cinema das «capelas especializadas» e das nomenclaturas, dando ao filme o seu lugar como fonte original dos factos e matriz das sensibilidades; e contávamos aproveitar bem pelo lado da televisão, ainda que esta não pudesse esperar alcançar o mesmo prestígio a curto prazo. Por outro lado, uma nova geração de historiadores estava a descobrir os encantos de um audiovisual capaz de lhes conseguir uma audiência imprevista, as satisfações de uma pedagogia alargada a um público bem mais vasto, acrescido de gratificações materiais e de notoriedade, de que poderiam desfrutar antecipadamente. Em resumo, esboçava-se a aproximação, outrora impensável, que fez com que se relacionassem na Academia Francesa, nos anos oitenta, graças ao tubo catódico, Fernand Braudel e Georges Duby, por um lado, e Alain Decaux, por outro.

Nesta feliz evolução participaram simultaneamente os indivíduos das *Annales* e a escola de René Rémond (organizada segundo o eixo Nanterre-Ciências Políticas), mas não se deve esquecer que o próprio Pierre Renouvin trabalhou, em 1964, numa das primeiras grandes emissões de arquivos no pequeno ecrã: *Trente Ans d'Histoire*. Ele, que

há pouco contribuíra para desviar a investigação do estudo dos decénios mais recentes, manifestou na idade avançada uma abertura às novas correntes, pelo que muitos de nós lhe ficámos reconhecidos.

Um outro obstáculo, este muito concreto, resultava da dificuldade de acesso às fontes. A lei adoptada em 1974, no início do septenato de Valéry Giscard d'Estaing e que fazia a ORTF em bocados, tivera o feliz efeito, de fazer nascer o Instituto Nacional do Audiovisual, por sugestão de Pierre Schaeffer e sob a autoridade de Pierre Emmanuel, que foi o seu primeiro presidente. O INA estava, a partir de então, encarregado da recolha e da conservação das fontes audiovisuais, e essa concentração de responsabilidade foi útil.

Os primeiros anos desta casa, como muitas vezes acontece, aproveitaram uma rara flexibilidade administrativa. Os circuitos não estavam imobilizados. Pierre Emmanuel interessou-se logo à primeira pelas questões de memória audiovisual. Significativamente, pediu-nos, em 1976, a Monique Sauvage e a mim, que fizéssemos um filme consagrado à evolução do aparecimento dos homens políticos na televisão, desde a origem desta: essa montagem, que intitulámos *Le Discours et la Cravate*, e que foi primeiramente apresentada no Senado para agradecer àquela assembleia o seu papel na criação do Instituto, teve para nós a grande vantagem de nos iniciar concretamente na caverna de Ali Babá. Conhecemos os seus defeitos de organização – antes da chegada da informática – e sobretudo as suas imensas riquezas.

Assim, a liberdade de espírito que favorecia a rua Saint-Guillaume podia juntar-se à do INA e permitir o nosso avanço. O nosso seminário esclareceu o estudo das relações da televisão e da história (sem omitir comparações úteis com a rádio) em três direcções. Primeiro, a produção das imagens e dos sons: tratava-se de realçar a influência das forças do exterior sobre as decisões pontuais e sobre as estratégias da informação; depois, a reflexão sobre este *media* como constituindo arquivo indispensável à compreensão do século XX; e, por fim, o estudo do audiovisual como narrador de história dirigindo-se ao seu próprio público.

Um colóquio organizado pela RAI em Setembro de 1980, em Riva del Garda, proporcionou-nos a ocasião de fazer o ponto, ao mesmo

tempo que nos confrontava com investigações estrangeiras, especialmente anglo-saxónicas, complementares das nossas². E, dois anos mais tarde, em 1982, publicámos, para encerrar este período de principiantes, um livro colectivo que dava conta dos problemas de método que havíamos encontrado a propósito do caso das revistas de informação dos anos sessenta, especialmente *Cinq Colonnes a la Une*³.

Porém, a curto prazo, o movimento afrouxou. De facto, parece que o acesso às fontes se tornava cada vez mais difícil. O INA via-se constrangido pelos poderes públicos a viver com os seus próprios meios, isto é, da comercialização dos seus bens, e essa necessidade, que inquietava os dirigentes e o pessoal, deixava-lhe cada vez menos meios para servir gratuitamente a investigação desinteressada. Sentíamos-nos como um quebra-gelos que tivesse cada vez mais dificuldade em progredir numa grande massa de gelo, à beira de se fechar completamente.

A batalha dos arquivos

Era, pois, necessário que os poderes públicos tomassem consciência do interesse nacional desta forma particular, e de importância crescente, de memória colectiva e consentissem em dedicar-lhe um orçamento próprio. Esforcei-me por facilitar essa evolução. Num artigo que *Le Monde* se dignou aceitar em Abril de 1982, já eu argumentava nesse sentido⁴. O que me valeu algumas raras aprovações entre os historiadores mais ousados e ser consultado pela Comissão dos Assuntos Culturais do Senado, por ocasião do seu relatório sobre o projecto de lei Fillioud, de 1982: de onde saiu uma emenda apresentada pelo relator Charles Pasqua, de acordo com as nossas ideias, mas que,

² *Atti del Convegno su la storia in televisione*, Turim, Edizioni RAI Radiotelevisione Italiana, 1981 (ver sobretudo as intervenções do nosso seminário, pp. 11-19, 57-63, 125-128, 178, 186-190, 239-240).

³ Jean-Noël Jeanneney, Monique Sauvage et al., *Télévision nouvelle mémoire, les magazines de grand reportage, 1959-1968*, Paris, Le Seuil, 1982.

⁴ *Le Monde*, 2 Abril de 1982, artigo retirado de «Le dépôt légal de la radio et de la télévision», *Dossiers de l'audiovisuel*, Mar.-Abr. 1994, n.º 54, pp. 10-11.

in odium auctoris, dado o ambiente do momento, foi rejeitada sem exame pelo Palais-Bourbon.

Pouco depois, fui nomeado para a presidência da Rádio França e da Rádio França Internacional. Eu procurava naturalmente melhorar o acesso dos investigadores aos nossos arquivos escritos e sonoros e encorajá-los. Hélène Eck, uma das melhores na equipa do seminário, juntou-se ao meu gabinete para se ocupar disso e para mostrar aos serviços de documentação do Quai Kennedy a consideração, que até então lhes havia faltado por vezes, e para elaborar uma doutrina de conservação. Mas os meus meios eram limitados: cinco anos depois os grupos voltavam ao INA; quanto à televisão, escapava naturalmente à minha acção.

O período da primeira coabitação, entre 1986 e 1988, dominada pela embriaguez reagano-thatcheriana do «tudo pelo mercado», incitou mais do que nunca o INA a «fazer lucro». Relançando o meu seminário ao regressar à rua Saint-Guillaume, no início de 1987, verifiquei que já não se podia esperar trabalhar comodamente os documentos audiovisuais em poder do INA, pelo que tive de me concentrar na história política e social dos organismos do audiovisual, forçado a renunciar praticamente a todo o destaque de história cultural. Pouco a pouco, sentíamos que começavam a esgotar-se as vocações nesta situação bastante desanimadora.

Felizmente, as boas causas progridem de forma inesperada de vez em quando. Por instigação de Georges Fillioud, novo presidente do INA, o problema foi retomado na base, a partir de 1990, em relação ao princípio do depósito legal do audiovisual. De tal maneira que os acasos da vida fizeram com que ao chegar ao secretariado de Estado para a Comunicação, no governo de Pierre Bérégovoy, me fosse concedido o privilégio de defender perante as assembleias – que felicidade! – o projecto de lei elaborado sobre este assunto. Os debates serviram-me de ocasião para expor a minha antiga convicção, e consegui que fosse adoptado por unanimidade o texto que passou a lei fundadora em 20 de Junho de 1992.

Fossem quais fossem depois as atribuições administrativas e orçamentais que marcaram, na conjuntura da segunda coabitação, os primeiros tempos da aplicação prática deste texto, o essencial fora

conseguido, e o INA, sob a vigilância de Francis Denel, pôde organizar, muitíssimo bem, no seu novo edifício da rua de Patay – que inaugurei com alegria –, o acesso dos investigadores às suas colecções.

Se se acrescentar que a rápida evolução das técnicas de consulta em ecrã permitiu trabalhar daí em diante com maior eficácia as imagens e os sons, e igualmente citar com precisão as referências, penhor de cientificidade, ver-se-á que se trata de facto do início de uma nova era.

Pudemos avaliar as frustrações acumuladas no intervalo pelo número e pelo entusiasmo das vocações que ressurgiram logo que o caminho reabriu. No momento em que escrevo, os trabalhos que haviam sido lançados no primeiro período favorável dos finais dos anos setenta foram assim reunidos através de iniciativas que dão os seus primeiros frutos (esbocei noutro lugar, sob o ângulo da história política, o seu inventário provisório)⁵. Enquanto a todos aqueles e aquelas que desejavam trabalhar principalmente nestes arquivos sonoros e visuais começavam a juntar-se outros «candidatos ao doutoramento» que, ligados a assuntos baseados na documentação escrita, começavam a ter a reacção de a completar com a rádio e a televisão. O Instituto de História do tempo presente, em ligação estreita com Ciências Políticas, colocou-se à frente do movimento. De tal modo que, sem qualquer triunfalismo – há tanto para fazer! –, pode-se dizer que foi ganha uma primeira batalha.

Desenhar um campo novo

Será isto o advento da facilidade? De forma alguma. É mesmo lícito dizer que a diminuição dos problemas materiais torna de repente mais visíveis as dificuldades intelectuais próprias destas investigações (e mais útil, aliás, um diálogo com os filósofos e os sociólogos que, como Régis Debray, com eles se preocupam de maneira mais abstracta – ou teórica – que nós). Estes problemas de método surgiram progressivamente

⁵ Jean-Noël Jeanneney, «Les médias», in René Rémond *et al.*, *Pour une histoire politique*, Paris, Le Seuil; reed. «Points-Histoire», 1996.

na nossa equipa. O seu inventário pode colocá-los utilmente em perspectiva e contribuir para definir pistas para progredir.

Primeiro, é preciso cercar precisamente o campo da curiosidade. Esforço tanto mais indispensável quanto o momento, no campo da mediação tomada no sentido mais lato, é de profusão – profusão de novas técnicas, de agentes, de obsessões. O vocabulário só por si é disso prova. O êxito da expressão transposta do inglês *mass media* a partir de 1953, depois da palavra «media», afrancesada a partir de 1964, explica-se e justifica-se pela necessidade prática de um vocábulo que designe ao mesmo tempo a imprensa escrita e o audiovisual. Mas a partir desta palavra-raiz, os derivados proliferaram como cogumelos depois da chuva; citamos, por ordem cronológica, segundo o *Dictionnaire historique de la Langue française* de Alain Rey (Le Robert, 1992): *médiathèque* (1970), *médiathécaire* (1974), *médiatique* (1983), *médiatiser* (1983), *médiascope* (1985), *médiascopie* (1985), *médiatiquement* (1985), *médiascopeur* (1987), *médiaplaneur* (1987), *médiatisme* (1990), *médiacrate* e *médiacratie* (1990), *médiaphobe* e *médiaphobie* (1990).

O efeito principal é que as fronteiras do tema histórico da mediação têm tendência a alargar-se a tal ponto que, neste conjunto, o caso particular do audiovisual parece perder por vezes a sua clareza e quase a sua substância. Basta pensar em tudo o que a expressão de êxito lançada pelo vice-presidente americano Al Gore, «auto-estradas da informação», arrasta de obscuridades e fascinações vagas. Sendo com efeito toda a vida social e cultural tecida, por natureza, de trocas multiformes entre os homens, e cada um, na circulação das representações, com tendência a tornar-se mediador dos outros, a mediação poderia encontrar-se em toda a parte e, por consequência, acabar por não se distinguir em parte alguma. Assim nasce uma vertigem do excesso.

Portanto, como primeira urgência, é necessário delimitar, a partir de critérios simples, o mundo da mediação, no centro do qual se inscreve o audiovisual: com as fronteiras mais ou menos amplas da primeira a influenciarem forçosamente a definição do segundo e o seu estudo científico.

Parece-me que importa, para não sair do desenho e não arriscar, à força de querer tratar de tudo, já não tratar razoavelmente coisa alguma, que não se deve falar de mediação senão quando essa função social e cultural é reivindicada – abertamente ou secretamente – por aqueles que a exercem, quando as instituições e os homens se reconhecem nessa tarefa e, finalmente, se o alvo por estes visado é colectivo e não individual (o que apenas levaria às relações interpessoais privadas). Isto diz respeito aos órgãos de imprensa de toda a espécie, às críticas literárias, musicais, teatrais, a todo o universo, num pronto desenvolvimento dos «ofícios da comunicação». Por outro lado, aos *media* «clássicos», é necessário juntar os outros agentes de longa data, o cinema, como é evidente, e também a publicidade com o seu antepassado reclamo (para o estudo do qual, em França, a investigação dispõe das ricas colecções do Centro Nacional de Arquivos de Publicidade). Como não alargar igualmente o interesse às novas tecnologias de trocas de massa que nos chegam a galope?

Não exijamos, no entanto, como critério indispensável, a afixação da acção de mediação: seria empobrecedor ignorar os mediadores discretos e eventualmente clandestinos. Mais que a transparência na acção, é a intencionalidade de pesar nos fluxos de informação, em especial social e cultural, que as sociedades fazem circular em si mesmas sobre si próprias, que constitui um outro critério de definição: o esforço eventualmente organizado para «desinformar» também caracteriza uma parte do nosso domínio.

Para exprimir este *distinguo*, é de utilidade uma reflexão sobre o rumor, assunto de uma riqueza quase inesgotável, mesmo quando muito explicado desde há algum tempo (apenas citarei aqui, sem preocupação de prémios, o nome de Jean-Noël Kapferer⁶). Pode-se afirmar que os desenvolvimentos espontâneos do rumor, embora pertencendo eminentemente ao domínio da história cultural, a dos estereótipos e das representações colectivas, escapam ao campo da mediação. Mas ainda que a imprensa se apodere dele e o dê como provado, ou que alguns manipuladores se esforcem por organizá-lo,

⁶ Jean-Noël Kapferer, *Rumeurs. Le plus vieux média du monde*, Paris, Le Seuil, 1987.

ele logo será incorporado no nosso sector de atenção. Destaca-se aliás uma interessante dissimetria: a intencionalidade é mais frequente, e quase de regra, do lado da réplica. Conhece-se o caso das «clínicas de rumor» que os Americanos tinham instalado durante a Segunda Guerra Mundial para proteger a moral das tropas das falsas notícias, que a poderiam afectar e aumentar as «forças de desintegração» dos exércitos: recorriam a «autoridades morais» reconhecidas, padres de diversas religiões, por exemplo, ou ainda universitários de prestígio.

Tal é a base em que o nosso objecto se inscreve: influenciado por este meio, em convivência ou concorrência com ele. A análise de tudo o que assim circula entre o audiovisual e o mundo mais amplo em que mergulha, especialmente com a imprensa escrita, a literatura, o cinema e as outras artes, mal começou. Temos a certeza de que a continuação dos tempos e a crescente complexidade do jogo aumentarão ao mesmo tempo o interesse deste tema e a utilidade do seu estudo.

Observa-se, aliás, de passagem que a confusão que pode resultar da profusão das mensagens que correm na vida colectiva não é apenas metodológica, mas que o precipitar das palavras, das imagens e dos sons perturba em primeiro lugar os «consumidores» de informações, de «produtos» culturais e de trocas interactivas. Um sinal disso é a aspiração, em muitas cidadãs e cidadãos, de dispor de mediações com os mediadores.

Só assim se pode interpretar a reflexão que os jornalistas da imprensa escrita fizeram nos últimos anos, nas redacções mais responsáveis, em França e no estrangeiro, sobre a reorganização das relações com os seus leitores, que exigem a existência de uma função original confiada a um responsável denominado precisamente mediador. *Le Monde*, ao instituí-la, inspirou-se em exemplos escandinavos e espanhóis; transposição no domínio da informação e da cultura da instituição que foi criada no domínio político em Janeiro de 1973, porque se sentia então que aqueles cuja própria função era serem intermediários entre o cidadão e as decisões gerais ou individuais que lhes diziam respeito – a saber, o Parlamento e a Administração – só de forma insuficiente o conseguiam, sendo por isso necessário inventar um intermediário suplementar que a eles tivesse acesso. Ora verificase com surpresa que a rádio e a televisão estão aqui muitíssimo

atrasadas, profundamente reticentes em criticar-se a si próprias perante o seu público: esse progresso (a reclamar sem tréguas!) seria, no entanto, tónico e cívico.

O questionário e o método

Uma vez determinados com menos imprecisão os limites do nosso sector de atenção, torna-se depois necessário, a partir do seu centro, afinar o questionário e os instrumentos de análise.

A história da imprensa escrita, tal como a conheceu e praticou a nossa geração de historiadores nos seus começos, nos anos cinquenta e sessenta, bom número de dissertações para o diploma de estudos superiores, trabalhava muitas vezes de forma muito banal. Era cómoda para a determinação dos assuntos pelos professores – a fonte parecia fácil de rodear e muito acessível. Mas a justaposição das citações, cuja representatividade se supunha provada e cuja influência não era mensurável, impedia o esclarecimento da questão em destaque. As prateleiras da Sorbonne estão carregadas de trabalhos datados desse tempo, do tipo (mal forço a nota): «A crise de Trieste em *Le Petit Bleu des Côtes-du-Nord*» ou então: «A guerra do Chaco em *Le Journal des débats*». A problemática era forçosamente pouco fértil. E é fácil observar as transposições possíveis e perigosas para a rádio e a televisão.

Para sair desta aridez, desde o início que a nossa equipa avançou em três direcções.

Considerando, em primeiro lugar, a complexidade do *jogo de forças* e dos desígnios dos agentes, quer individuais quer colectivos. O seu estudo, tanto no interior dos organismos de rádio e de televisão como à volta deles, ocupou-nos muito – sendo fornecidos bons exemplos com a tese de Cécile Méadel sobre a rádio dos anos trinta⁷, a de Jérôme Bourdon consagrada à televisão dos anos De Gaulle⁸, ou ainda

⁷ Cécile Méadel, *La Radio des années trente*, Paris, Anthropos-INA, 1994 (prefácio de Jean-Noël Jeanneney).

⁸ Jérôme Bourdon, *Histoire de la télévision sous de Gaulle*, Paris, Anthropos-INA, 1990 (prefácio de Jean-Noël Jeanneney).

a de Denis Marechal sobre a Rádio-Luxemburgo⁹. Há do mais ostensível: os dirigentes instalados, as pressões políticas, a sua eficácia e os seus fracassos – os tempos de crise¹⁰ e os tempos de guerra¹¹, revelando muitas vezes mais fundo. Mas também as influências menos visíveis e que, forçosamente, pareciam mais dignas de interesse à medida que evoluíam os costumes do meio político, que se instalavam as sucessivas «autoridades administrativas independentes» encarregadas de constituir uma peneira entre os ministros e as cadeias¹², e que a influência do governo se reduzia (o desnível era aqui de cerca de um século entre imprensa escrita e audiovisual): meios militares¹³, grupos de pressão de todas as espécies – industriais, comerciais, intelectuais, humanitários, etc.

Tomámos também em consideração os movimentos cibernéticos internos nos organismos respectivos, o jogo dos sindicatos¹⁴, o peso dos realizadores, dos jornalistas, dos engenheiros, dos «administrativos», os conflitos de «vedetas», as pulsões individuais e as estratégias

⁹ Denis Maréchal, *Radio-Luxembourg 1933-1993. Un média au coeur de l'Europe*, Nancy. Presses universitaires de Nancy-Éd. Serpenoise, 1994. A tese de Anne Grolleron na Antenne 2 está prestes a terminar.

¹⁰ Citarei, a título de exemplo, duas boas teses do 3.º ciclo, defendidas há uma dúzia de anos no nosso grupo – disponíveis em Ciências Políticas, mas que infelizmente ficaram inéditas (sendo a edição hoje mais fácil que então, o que é significativo de progresso): Jean-Pierre Filiu, *La Crise de l'ORTF en mai-juin 1968*, 1984, e Sophie Backmann, *Histoire politique et sociale de la réforme de la radio-télévision en 1974*, 1985.

¹¹ Hélène Eck dir., *La Guerre des ondes. Histoire des radios de langue française pendant la Deuxième Guerre mondiale* (prefácio de Jean-Noël Jeanneney), Paris, Armand Colin, Lausanne, Payot, Bruxelles, Complexe, Montréal, Heurtebise, 1985.

¹² Agnès Chauveau defendeu em Setembro de 1995, sob a minha direcção, a sua tese sobre a *Histoire de la Haute Autorité de la communication audiovisuelle, 1982-1986* (a publicar nas Presses de Sciences po).

¹³ Ver a tese de Bernard Paquetteau, na esteira do seminário, *Grande Muette, Petit Écran. Presence et représentations du militaire dans les magazines de grand reportage 1962-1981*, Paris, Fundação para os Estudos de Defesa Nacional – A Documentação francesa, 1986.

¹⁴ Citamos, vinda de outro lado, a tese de sociologia – histórica – dirigida por Jean-Daniel Reynaud, e consagrada ao SURT-CFDT, de Georges Hornn, *Syndicalisme et Service public de la radio-télévision*, Paris, INA-L'Harmattan, 1992.

multiformes: tudo o que, nas empresas de imprensa escrita, libertas de longa data do «cordão umbilical» que as ligava aos gabinetes das eminências, atraía há muito mais tempo a atenção. Juntava-se-lhe o papel de outros agentes situados fora do sistema, mas que desempenhavam, no entanto, a sua parte: ao lado dos jornalistas da imprensa escrita, é necessário dar uma oportunidade à multidão de outras personagens, homens políticos, diplomatas e escritores viajantes de todas as espécies, que vêm alimentar em especial as imagens cruzadas dos povos umas sobre as outras.

É finalmente necessário atender, para além da mediação, às reacções do público, que intervém por diferentes meios: sondagens, correios, crítica, jornais especializados no serviço e escuta dos ouvintes e telespectadores. Informa-se assim, ao mesmo tempo, sobre os efeitos da mediação (procurando-se elaborar, em termos ao mesmo tempo geográficos e sociológicos, a cartografia das influências) e sobre a influência em «ascensão» das aspirações reais ou supostas da audiência.

A complexidade do ritmo dos efeitos da mediação audiovisual é um segundo dado a ter em conta. A historiografia sabe há muito que nunca existe linearidade simples nas evoluções das culturas e das mentalidades, que se desenham segundo um enredado complexo de temporalidades diversas. E neste, como noutros casos, é necessário distinguir os diversos *tempos* das acções, das tácticas e das influências.

O caso da «mediatização» de Jacques Mesrine é rico. Uma dissertação de Bruno Bertherat, recentemente elaborada no quadro do seminário e cujo mérito justificou a publicação¹⁵, descreve a maneira como este nómada, ao longo dos anos setenta, foi progressivamente colocado perante a opinião pública no papel mítico de inimigo público número um. A longo prazo, ele próprio desempenhou um papel decisivo, utilizando os *media*, de crimes a evasões, com um domínio primeiramente instintivo e depois reflectido. Foi também ajudado, no Canadá e em França, por jornalistas em especial movidos pela lembrança de todos os Mandrin do passado, pela ideia que tinham das

¹⁵ Bruno Bertherat, *La Mort de l'ennemi public n.º 1, Jacques Mesrine, fait divers et média*, Paris, Larousse, «Jeunes Talents», (prefácio de Jean-Noël Jeanneney). Uma lista das numerosas memórias inéditas de DEA, defendidas no quadro do nosso Ciclo, está disponível em Sciences po.

reações do seu público a partir dos seus próprios calafrios, e ajudado finalmente por polícias ávidos de glória que elevaram a sua celebridade sulfurosa, dando a conhecer aos leitores da imprensa escrita, aos ouvintes e telespectadores o mérito da sua caça ao homem. O jogo acelerou-se nos últimos meses e atingiu o paroxismo, ao ritmo frenético do imediato, a 2 de Novembro de 1979, dia em que o vagabundo foi abatido a sangue-frio, na armadilha que a polícia lhe estendeu na praça de Clignancourt, em Paris. Depois, voltando à lentidão das profundezas, a lenda póstuma iniciou o seu caminho, alimentada pelos mesmos mediadores e por muitos outros. Foi engrossada ao mesmo tempo pelo gosto do romanesco e o engodo do ganho, animados pela análise que se podia fazer, justa ou falsa, da expectativa do público.

Estas variações nos ritmos dos efeitos da mediação ligam-se aliás de perto, em terceiro lugar, à complexidade dos géneros e das formas. É assim que, tratando-se da rádio e da televisão, se observa que a marca, nas sensibilidades dos cidadãos e na sua representação do mundo, dos jornais de informação (que apenas tendem a inquietar os homens políticos) é ao mesmo tempo, falando na generalidade, desde a origem, mais superficial e mais breve que a das revistas e das emissões ditas «não políticas». No período de vários decénios, a imagem da polícia e dos polícias, nas «ficções», nos «telefilmes» e filmes de cinema passados ao pequeno ecrã, modela mais profundamente a evolução da sua reputação (para dar um exemplo com o qual o seminário trabalhou recentemente¹⁶) que a que podem veicular as *news* no decorrer da actualidade imediata.

O inventário dos diferentes tipos de emissões e o estudo analítico do maior número possível de casos monográficos, das origens aos nossos dias¹⁷, permitem uma reflexão sobre as mutações dos estilos (as formas, os sons, as cores, a lentidão e a vivacidade) em relação directa com o fundo das mensagens. Podem-se assim realçar igualmente as consequências dos progressos técnicos sobre os conteúdos – especialmente na tomada de som ou no registo das imagens.

¹⁶ Assunto do seminário em 1993-1994 e 1994-1995.

¹⁷ Entre as emissões estudadas em diversas memórias do seminário: *Cinq Colonnes à la Une*, *Panorama*, *Les Cinq Dernières Minutes*, *Les Grandes Batailles du passé*, *Alain Decaux raconte*, *Les Brigades du Tigre*, *Vidocq*, *Maigret*, etc.

France-Culture, por exemplo

Se, para concluir o estudo da mediação cultural tomada num sentido mais estreito, se concentrar a atenção no objecto deste livro, verifica-se que a problemática que assim acabo de resumir em três movimentos é eficaz. Poder-se-ia demonstrá-lo pormenorizadamente em conferências eruditas, velha tradição das províncias e dos institutos franceses no estrangeiro, ou ainda em cruzeiros históricos ou literários, prática igualmente antiga, e bem assim nas rubricas *ad hoc* dos jornais e publicações de toda a espécie que tratam das artes e das letras. Mas o audiovisual é aqui ainda tópico – considere-se as revistas especializadas em televisão (chamam-lhe trabalhos aprofundados, na duração histórica, sobre *Apostrophes* ou *Bouillon de Culture* do grande mediador Bernard Pivot), ou então o caldeirão passional constituído por *France-Musique* e que tem um público tão especial.

Um exemplo excelente para ilustrar esta questão é fornecido por France-Culture, cadeia de rádio do sector público, sem equivalente nos países comparáveis ao nosso. Os seus directores sucessivos, como Agathe Mella, Yves Jaigu ou, actualmente, Jean-Marie Borzeix, no lugar desde 1984, têm tido tempo, graças ao prolongamento dos seus mandatos, para estabelecerem a sua autoridade, mas tiveram sempre de ter em conta não só o peso hierárquico do seu presidente, senhor dos seus orçamentos, como também muitos outros mini-poderes: o dos produtores «barões», apoiados nas suas redes internas e externas, as exigências dos assistentes, as pressões da «técnica». A sua personalidade marcou sempre o equilíbrio, as ambições e os conteúdos da cadeia, mas na confluência, forçosamente, de outros impulsos muito diversos. Tudo isto seria de esclarecer com minúcia, bem como as relações complexas mantidas com os intelectuais, sábios e especialistas diversos que vêm alimentar esta antena mais que qualquer outra. Quanto ao público de France-Culture, é mais difícil de avaliar e entender que o das grandes cadeias populares e «generalistas», mas numerosos estudos qualitativos oferecem sobre ele indicações sociológicas preciosas (e muitas vezes surpreendentes quanto à percentagem de rádio-ouvintes populares).

Os inquéritos devem poder esclarecer também as curvas temporais da influência. Sem prescindir do «jornalismo cultural», pronto a reter os movimentos de superfície, esta cadeia está por natureza mais livre que outras das pressões do imediato, mesmo em relação aos desaparecimentos, comemorações e aniversários, que neste campo constituem muitas vezes, um pouco artificialmente, a actualidade. É mais ao ritmo de uma pedagogia lenta do que de uma informação superficial que a France-Culture trabalha e que impregna os espíritos e as mentalidades dos seus ouvintes.

Finalmente, no que diz respeito às categorias de emissões, só se podem qualificar convenientemente numa perspectiva pluridecenal, pois as mudanças são muito progressivas, pelo cuidado de «fidelização» dos ouvintes e em virtude da perenidade dos produtores. Mas esta prudência necessária não deve mascarar a modernização da forma e da arquitectura dos «produtos» oferecidos à antena, das mudanças que uma comparação à distância de dez ou vinte anos realça fortemente. Nada de imutável, mas, com sábia prudência, a adaptação às mudanças da «temperatura» cultural e, em especial, do «meio sonoro» das novas gerações. No entanto, algo de permanente: a convicção de France-Culture, mesmo quando por toda a parte a isso se renunciasse, de preservar a «arte radiofónica» a que os pioneiros dos anos cinquenta, especialmente aqueles que se haviam reunido em torno de Pierre Schaeffer, tinham dedicado tanto trabalho e tanta fé¹⁸.

Abismo final

Como dizia no início, esta evocação das primeiras batalhas e dos primeiros conhecimentos adquiridos – conhecimentos expressos de modo preciso e conjunto de perguntas afinado – tinha sobretudo por desígnio fazer surgir entre as novas gerações de investigadores novos apetites científicos.

¹⁸ A tese que Hélène Eck defenderá em breve sobre a rádio do pós-Segunda Guerra Mundial em França trará, sobre as origens da rádio cultural na RTF, antepassada de France-Culture, uma série de informações e de reflexões novas.

Também não é inútil, para concluir, chamar a atenção para um ponto que lhes diz directamente respeito e que, aliás, mais me parece feito para os estimular que para os inquietar: o historiador não escapa ao destino que o constitui em mediador destas mediações.

Isto pode ser verdadeiro por vezes até em segundo plano. Penso na tese agora acabada de Isabelle Veyrat-Masson, investigadora no CNRS e uma das pioneiras do seminário, que trabalhou durante muito tempo o tema «a História na televisão francesa no decurso dos seus três primeiros decénios». Ora, acontece que, no final do pequeno trecho de história cultural que acabamos de ler, eu a «mediatizo» por minha vez. O espelho, no espelho, no espelho... Nunca mais acabará. Tanto melhor!

Para o historiador que trabalha sobre o século XX, o estudo das elites culturais levanta, desde logo, vários problemas espinhosos. Por um lado, o amplo debate em redor do par cada vez mais contestado «cultura popular» – «cultura das elites» não teve continuidade: o rápido aumento de uma cultura de massas durante o século explica, com efeito, entre outros factores, que o estudo das práticas culturais se coloque, quanto a este período, em termos largamente específicos. Por outro lado, e quanto a este mesmo século, a atenção dada desde há uma vintena de anos à história dos intelectuais permitiu a constituição de um campo historiográfico num outro registo, na encruzilhada do cultural e do político. Foi, aliás, em virtude desta situação de encruzilhada que o interesse se fixou primeiramente, a partir dos anos 1970, entre alguns historiadores no limiar das suas investigações, sobre a posição dos intelectuais, que permitia ligar a história política, a caminho de descobrir o seu segundo fôlego, e a história cultural, que, para o estudo do século XX, se encontrava ainda em larga medida nos limbos.

Mas se, quanto a esta situação, a abordagem política dos letrados recolheu depois belas colheitas, a complementar, aquela que pretende conduzir as suas diligências pela vertente propriamente cultural passou por dificuldades iniciais que não eram insignificantes. O resultado foi que, se a noção de elites operou aberturas frutuosas no início dos anos 1980¹, que permitiam desde 1983 fazer um inventário

¹ Ver um primeiro balanço nesta data, *Prosopographie des élites françaises (xv^e-xx^e siècle)*. Guide de recherches, Paris, IHMC-CNRS, 1980; no mesmo

animador², essa noção foi em primeiro lugar utilizada, nas teses de doutoramento defendidas no decorrer dos anos 1980, no cruzamento da história social e política³. Inversamente, as «elites culturais e artísticas» pareciam nesta altura singularmente «abandonadas»⁴. Este atraso era tanto mais prejudicial quanto as elites culturais não são o exclusivo do historiador – nem, aliás, domínio reservado de qualquer outra das ciências humanas ou sociais. Elas estão colocadas, legitimamente, sob o olhar cruzado de várias disciplinas. A sua situação, especialmente entre sociologia e história, longe de as tornar um objecto que, ao lusco-fusco, se furtasse progressivamente à vista, confere-lhes o estatuto invejável de campo de encontro de disciplinas. Na condição, porém, de cada uma destas disciplinas se mostrar fecunda em determinado campo e conservar, no inquérito comum, as suas características próprias e a sua identidade. Daí, precisamente, a necessidade de declinar aqui essa identidade no que diz respeito ao historiador.

Questões de princípio

Convém, para tanto, analisar em primeiro lugar as causas do lento arranque⁵. Por que foi, pelo menos no século XX, que a história das elites culturais conheceu tal atraso de compreensão? O bloqueio era, de facto, pelo menos duplo. Por um lado, considerando as muito

ano, o colóquio fundador, em Birmingham, da Association for the Study of Modern and Contemporary France consagrava os seus trabalhos a *Elites in France. Origins, Reproduction and Power* (actas publicadas em 1981 por Jolyon Howorth e Philip G. Cerny, Londres, Frances Pinter).

² Jean-Pierre Rioux, «Les élites en France au XX^e siècle. Remarques historiographiques», *Mélanges de l'École française de Rome*, t. 95, 1983, 2, pp. 13-27.

³ François-Charles Mougel, *Élites et Système de pouvoir en Grande-Bretagne*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1990 (tese defendida em 1983); Christophe Charle, *Les Élites de la République (1880-1900)*, Paris, Fayard, 1987 (tese defendida em 1986).

⁴ Jean-Pierre Rioux, art. citado, p. 21.

⁵ Inspiro-me aqui – e em algumas outras partes deste capítulo – nas análises que esbocei na minha contribuição para *Eliten in Deutschland und Frankreich*

numerosas e diferentes acepções da palavra cultura na língua francesa⁶, a localização de elites, diligência normativa, arriscava-se a ser feita num húmus movediço. Por delicado que seja, este primeiro problema não era no entanto intransponível. Porque é sempre possível propor uma definição empírica de um homem de cultura. Sob esta classificação podem estar reunidos tanto os criadores como os «mediadores» culturais: à primeira categoria pertencem os que participam na criação artística e literária ou no progresso do saber, na segunda juntam-se os que contribuem para difundir e vulgarizar os conhecimentos dessa criação e desse saber.

Bem mais complexo de ultrapassar parece, no fim de contas, o segundo obstáculo. Entre os homens de cultura assim definidos pela criação ou pela mediação, as dificuldades para fixar um limiar que determine a pertença às elites são mais importantes que para outros meios estudados. Para a criação, que critério utilizar? Se se escolher o da notoriedade, avaliam-se imediatamente os limites de tal abordagem. Essa notoriedade pode ser fugaz ou póstuma: intervindo neste caso rápida ou tardiamente, é apenas um espelho deformante que devolve uma imagem vaga. Dever-se-á, desde então, baseá-la na extensão da obra produzida? Em literatura, por exemplo, é dar um prémio ao polígrafo em detrimento do autor que dá forma clara e precisa à sua obra. Nestas condições, deve-se confiar antes no reconhecimento dos contemporâneos? Mas, como com a notoriedade, este pode revelar-se caprichoso, incerto ou decididamente injusto.

Quanto à mediação, ela remete para o problema do poder de influência. Haveria aí, aparentemente, um terreno mais sólido. As elites da mediação cultural poderiam ser, com efeito, entendidas como dotadas de uma certa capacidade de ressonância e de amplificação, noutros termos, de um poder de influência. Mas como avaliar tal capacidade e tal poder? Assim, se a noção de elite mais remete para o qualitativo, essa maneira de avaliar faz passar ao quantitativo. E mesmo supondo que se admite essa abordagem quantitativa, mantém-se o problema do

im 19., und 20., Jahrhundert, Rainer Hudemann e Georges-Henri Soutou dir., Munique, R. Oldenbourg Verlag, 1994, vol. 1.

⁶ Philippe Bénéton, *Histoire de mots*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1975.

limiar: a partir de que poder de ressonância se deve permitir a entrada no clube fechado da elite? A pergunta, já delicada em si mesma, é ainda complicada pelo facto de a ressonância variar em função dos vectores de mediação e por estes terem evoluído no decorrer do século.

Ora, podendo a cultura ser comparada, forçando a nota, à mecânica dos fluidos, com uma origem multiforme (a «criação» cultural) e uma circulação (a «mediação» cultural) complexa e ramificada, são os vectores dessa circulação que são decisivos. A sua evolução no século XX manifestou-se, sobretudo, através de dois fenómenos ligados entre si: a subida em potência da imagem e do som, em detrimento do impresso, e o papel provavelmente decrescente da Escola em relação ao audiovisual, no que respeita a transmissão dos saberes e, mais amplamente, de uma visão do mundo. Surge então esta pergunta que se tornou clássica: um actor de cinema, um animador de televisão, pertencem naturalmente às elites culturais? Limitar-nos-emos a observar aqui que, seja qual for a resposta dada, a dupla evolução verificada amplifica o papel dos mediadores em relação aos criadores.

Além disso, esta dupla evolução intervém ela própria numa sociedade francesa profundamente remodelada durante o mesmo período. Ora, as elites também se definem não só pelo seu poder e pela sua influência intrínsecas, como também pela própria imagem, que o espelho social reflecte. O que há de comparável, por exemplo, entre o lugar e o estatuto de um professor numa comuna francesa do princípio do século e a situação que lhe é criada na sociedade das duas últimas repúblicas? Ou ainda, entre um professor agregado numa cidade de província do período de entre as duas guerras e o seu homólogo deste fim de século?

Elites politicamente divididas

A história das elites culturais é, pois, de repor numa cronologia subtil, tendo como pano de fundo uma distinção que se impõe entre os séculos XIX e XX. Com efeito, neste domínio a cesura não é uma simples comodidade de exposição, ela corresponde a uma realidade histórica, pelo menos por duas razões.

Por um lado, no fim do século XIX verifica-se uma grande mutação cultural. As leis escolares, como é evidente, desempenham aí o seu papel, mas também o desenvolvimento geográfico provocado por uma rede ferroviária cada vez mais densa, a abertura e a mistura sociológicas operadas pelo serviço militar e pela implantação cada vez mais profunda da imprensa quotidiana. São factores que concorrem para uma outra forma de desenvolvimento, ao mesmo tempo político e sócio-cultural. Ora, por outro lado e ao mesmo tempo, os agentes principais do campo cultural vão mudar de estatuto e de número. No mesmo período assiste-se, com efeito, ao aparecimento do «intelectual», como figura da cena política⁷, e à sua rápida multiplicação. As elites culturais ganham então espessura no plano estatístico e voz no plano cívico.

De facto, depois do caso Dreyfus, muitos intelectuais se julgarão implicitamente habilitados a envolver-se na defesa de grandes causas, em nome da sua qualidade de peritos reconhecida no espelho social. Sem dúvida que no caso Dreyfus o raciocínio tinha a sua lógica, uma vez que os letrados pretendiam destacar-se de um *dossier* judicial baseado em peças escritas litigiosas: campo de competência e campo de intervenção cívica sobrepunham-se. Mas, ao mesmo tempo, essa intervenção criava um precedente: por uma espécie de evolução, numerosos intelectuais julgar-se-ão futuramente habilitados a destacarem-se em muitos pontos que dividiam os seus concidadãos. Decerto que, muito tempo antes do fim do século XIX, houve intelectuais que abandonaram a esfera do cultural para se dedicarem à da política. Mas, nesta altura, na sequência do caso Dreyfus, os intelectuais franceses instalavam-se no centro dos nossos debates cívicos.

Esta vocação trazia em si o germe de uma divisão acrescida do meio intelectual francês. Decerto que este, à imagem de qualquer grupo humano numa sociedade democrática, é por essência diverso. Mas o caso Dreyfus vai realçar uma falha que de futuro fluirá no seu seio. E como, além disso, esse estímulo se tornará cada vez mais denso, no decurso do século XX as elites culturais serão elites divi-

⁷ Ver Pascal Ory e Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1986; Christophe Charle, *Naissance des «intellectuels» 1880-1900*, Paris, Minuit, 1990.

didas. Não é nosso propósito arrolar e estudar aqui os debates que ritmaram e reactivaram essa divisão, mas recordar que existe de facto um elemento constitutivo das nossas elites culturais, de que seria aliás necessário perguntar se é específico da *intelligentsia* francesa.

Mais ainda, mesmo que a história do envolvimento político das elites culturais esteja agora determinada, e que um primeiro balanço metodológico tenha sido elaborado algures⁸, o aspecto político do nosso tema não pode ser totalmente esvaziado de uma obra consagrada à história cultural. Por um lado, as elites culturais, mesmo quando seja legítimo isolá-las para efeitos de análise, não existem como entidades autónomas, em posição de extraterritorialidade. Estão, pelo contrário, ligadas à sociedade que as rodeia e são precisamente esses laços, especialmente políticos, que lhes conferem uma identidade. Tanto mais que, por outro lado, em virtude do poder de influência cívica, essas elites constituíram durante muito tempo, e muito antes do caso Dreyfus, o que Paul Bénichou, em *Le Temps des prophètes*, chamava uma «autoridade espiritual». Evidência que levanta ao historiador questões essenciais. Por que razão estas elites conheceram, durante decénios, um eco específico, bem mais importante que o proveniente de outros sectores das elites francesas? E por que gozavam de um crédito moral particular, que servia de base e ampliava esse eco? Porquê, enfim, nestes dois domínios uma progressão espectacular desde o fim do século XIX?

É, não obstante, necessário precisar esta última questão. Mais ainda que do caso Dreyfus, o eco político dos intelectuais data dos anos de 1930, quando os dois campos políticos então em presença procuravam identidade ideológica, ocasião em que se reactivou a memória colectiva, que conferia aos letrados um papel de primeiro plano. Quer dizer que essa participação, no momento, na coloração dos debates e, por consequência, esse lugar na memória permitem concluir pela existência de uma influência profunda desses intelectuais sobre os seus

⁸ Permito-me remeter para a minha contribuição «Les intellectuels», em *Pour une histoire politique*, sob a direcção de René Rémond, Paris, Le Seuil, 1988; nova edição, Le Seuil, «Points-Histoire», 1996, e para a introdução do meu livro, *Intellectuels et Passions françaises*, Paris, Fayard, 1990; reed. Paris, Gallimard, «Folio», 1996.

concidadãos? Não basta, com efeito, verificar a presença de actores em cena, e a sua contribuição para o acerto do repertório, para concluir automaticamente pela receptividade profunda por parte do auditório.

Além de que, na verdade, a resposta varia provavelmente com os momentos e as circunstâncias. Em numerosos casos, os intelectuais envolvidos não falarão, e em primeiro lugar, com os outros intelectuais também envolvidos, sejam da sua opinião como da opinião adversa? Se se admite tal hipótese, o papel político dos letrados surge limitado, porque sendo sobretudo endógeno, é dirigindo-se estes primeiramente aos seus parceiros, seria preciso, desde logo, rever, reduzindo os objectivos, a influência dos intelectuais, que não seriam, afinal, senão os porta-vozes dos campos em presença, um pouco como os exércitos da Antiguidade que, por vezes, se invectivavam mais do que se confrontavam? Não haveria aí, a maior parte das vezes, senão simulacro? Seria provavelmente excessivo chegar a tais conclusões e, muitas vezes, entre a esfera intelectual e o mundo que a rodeia existe uma forte osmose, nos dois sentidos: as elites culturais tomam a cor dos debates cívicos, mas também contribuem para lhes dar os seus tons.

O meio intelectual não é um simples camaleão que toma espontaneamente as cores ideológicas do seu tempo. Concorre, pelo contrário, para colorir o seu ambiente. Os letrados raciocinam de maneira endógena, mas o ruído dos seus pensamentos ressoa no exterior. É afinal o que dá a sua especificidade à «alta *intelligentsia*»: dela participam os que possuem, a um ou outro título, poder de ressonância. Faculdade de eco de que decorrem imediatamente duas questões. Por um lado, como avaliar a amplitude deste eco e o seu impacte na esfera política? Por outro, no domínio mais preciso das culturas políticas e da sua constituição, qual a parte das grandes ideologias forjadas ou veiculadas pelos letrados?

Hugo, Sartre, Foucault

Através destes fenómenos de circulação e de transmissão, ficamos naturalmente no centro da história cultural. Na condição, todavia, de não perdermos de vista que o meio constituído por estas elites culturais é um organismo vivo, cuja densidade estatística e composi-

ção – e, portanto, na confluência destes dois parâmetros, a morfologia – evoluíram no tempo. E essa evolução é precisamente, em si mesma, objecto de história cultural.

O aumento estatístico é muito claro, a partir de uma base que se pode situar, na altura do caso Dreyfus, entre 10 000 e 30 000 pessoas⁹, segundo a acepção mais ou menos ampla que se dá à palavra intelectual. Todos os indicadores vão, a este respeito, no mesmo sentido. Assim, o número de estudantes – meio que é, na essência, um viveiro de futura gente de pena e verbo – passa de 19 821, em 1891, para 39 890, em 1906¹⁰, e depois de uma descida, entre 1906 e 1914, duplica de novo no período entre as duas guerras, para atingir 80 000 no decorrer dos anos trinta. Depois, triplica nos quinze anos que se seguem a 1945: antes mesmo da explosão dos efectivos nos anos sessenta, as faculdades e grandes escolas francesas contam 250 000 estudantes no início do ano lectivo de 1962.

Outro indicador revelador: o número de docentes. No início dos anos noventa, a Educação Nacional era o maior empregador de França com 1 044 924 pessoas remuneradas. Como nela existiam 289 000 não docentes¹¹, a nebulosa docente contava portanto nessa data com mais de 700 000 membros. No limiar do século XX, incluindo administradores e explicadores, o pessoal dos liceus agrupava cerca de 5000 funcionários e o das escolas preparatórias cerca de 4000, para o ensino secundário masculino. E os professores e professoras do ensino primário eram, na mesma data, cerca de 150 000. Mesmo considerando o ensino secundário feminino e os docentes do privado, a evolução foi, pois, considerável.

Mas os efeitos de tais evoluções não são apenas mecânicos, determinando o número e a composição das elites culturais. São igualmente indirectos, na medida em que estas elites são também, de certa ma-

⁹ Christophe Charle, «Naissance des intellectuels contemporains (1860-1898)», in *Intellectuels français, Intellectuels hongrois, XIII^e-XX^e siècle*, Jacques Le Goff e Béla Köpeczi dir., Budapest, Akadémiai Kiadó, Paris, Éd. du CNRS, 1985, p. 223; Madeleine Rebérioux, «Classe ouvrière et intellectuels», in *Les Écrivains et l'Affaire Dreyfus*, Géraldi Leroy dir., Paris, PUF, 1983, p. 186.

¹⁰ Antoine Prost, *Histoire de l'enseignement en France 1800-1967*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 230.

¹¹ Nota de informação 91-05 do Ministério da Educação Nacional, 1991.

neira, o reflexo da sociedade em que se inserem, sociedade que também evolui. Certos escritores passam mesmo a ser, a este respeito, símbolos das expectativas ou das sensibilidades de uma época. Jean Touchard estudou há pouco¹² a «glória» de Béranger, poeta do século XIX homenageado em vida. O inventário dos artistas que assim deixam uma marca particular na imaginação dos seus contemporâneos – ou da geração seguinte – permite praticar divisões nas sucessivas bases culturais da história francesa. Para só considerar aqui o século passado, observar-se-á, em primeiro lugar, que no fim do século XIX a longa «glória» póstuma de Victor Hugo¹³ corresponde ao advento da escola primária e à influência do preceptor. Nota-se depois que meio século mais tarde a «glória» de Sartre é, entre outros, o reflexo da subida do ensino secundário, do brilho no seu seio do professor de filosofia e da consagração do intelectual comprometido. Virão depois os «anos» Lévi-Strauss, Lacan e logo Foucault, reflexo de uma nova mudança de dinastia: a consagração das ciências ditas humanas e sociais porá fim ao reinado da filosofia. A «glória» destas novas autoridades corresponderá à explosão dos efectivos universitários no decorrer dos anos sessenta e ao papel concomitante das páginas culturais dos grandes semanários de opinião.

Bolseiros ou herdeiros?

A morfologia das elites culturais é igualmente função das modalidades de acesso ao seu meio. Especialmente com a questão do papel da Escola. Porque, nas sociedades modernas da Europa industrializada do fim do século XIX e do século XX, a competência, essencial ao espelho social, é teoricamente ao mesmo tempo garantida e legitimada pelo diploma. O que coloca *de facto* as instâncias encarregadas de entregar o diploma no centro dos maquinismos dessas sociedades.

¹² Jean Touchard, *La Gloire de Béranger*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1968, 2 vol.

¹³ No momento em que Tocqueville vai mergulhar no esquecimento, pelo menos relativo (ver Françoise Mélonio, *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, 1993).

E por essa mesma razão é também o lugar das categorias sociais umas em relação às outras, e dos possíveis fenómenos de capilaridades entre elas, que surgem pouco explícitos: exactamente como os seus mecanismos, é portanto a própria arquitectura dessas sociedades que está em questão.

Prossegue um debate rico e denso sobre os efeitos da Escola nos maquinismos e nessa arquitectura. Será um sistema escolar um instrumento de promoção social graças a uma selecção escolar e universitária baseada em regras explícitas e de todos conhecidas? Ou esse sistema é apenas um instrumento de reprodução das classes dirigentes? Desde logo se observará que, nas duas hipóteses, é reconhecido à Escola um papel determinante, mas de efeitos controversos.

Para as elites culturais, a questão do papel desempenhado pelo diploma universitário nos mecanismos de capilaridade social toma logicamente uma importância particular. Vai esse papel a maior parte das vezes no sentido de uma ascensão e, por conseguinte, de uma renovação, ou, muito pelo contrário, a Escola tem apenas uma função de duplicador? Esta questão, que ultrapassa largamente a esfera de influência das elites culturais, inscreve-se, como se disse, num debate científico em curso¹⁴. O tema de um sistema escolar e universitário, servindo para reproduzir as elites, foi especialmente apoiado por sociólogos a trabalharem sobre a V República. Mas desses trabalhos¹⁵, muitas vezes fecundos, sempre estimulantes, foi feito um uso retrospectivo, cuja aplicação, por vezes demasiado rápida noutras épocas e noutras Repúblicas, mais alimentou ideias recebidas do que vivificou diligências científicas. Assim, numerosos estudos, feitos no decorrer dos anos setenta, basearam-se ao mesmo tempo no texto de uma vulgata, que denunciava a própria pessoa dos preceptores, cães de

¹⁴ Eu próprio tive ocasião de propor uma análise da III República: «Des boursiers conquérants? École et "promotion républicaine" sous la III^e République», in Serge Berstein e Odile Rudelle dir., *Le Modèle républicain*, Paris, PUF, 1992.

¹⁵ Ver, por exemplo, Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Minuit, 1964, e *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970; ver também Christian Baudelot e Roger Establet, *L'École capitaliste en France*, Paris, Maspero, 1971, para os quais «o aparelho escolar [...] contribui para reproduzir as relações sociais de produção capitalistas», p. 47.

guarda da burguesia e mesmo profanadores das culturas regionais¹⁶, e no de uma corrente denunciadora dos «aparelhos ideológicos do Estado».

Les Héritiers, de Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron pertencem seguramente a uma outra categoria, a das obras fundamentais. Além disso, as análises desenvolvidas neste livro, que coincidiam aliás com as conclusões de inquéritos da mesma época¹⁷, foram largamente confirmadas depois no que respeita ao recrutamento sociológico de muitas *Grandes Écoles* francesas contemporâneas. Em contrapartida, torna-se necessário defender a não retroactividade de algumas destas análises. Tanto mais que os autores de *Les Héritiers* nunca reivindicaram essa retroactividade. É por exemplo evidente que, sob a III República, as *Grandes Écoles*, de recrutamento sociológico por vezes muito amplo, foram grandes fornecedoras de elites culturais¹⁸. E os resultados da entrada nestas *Grandes Écoles* não constituem naturalmente o único domínio em que se observa tal desnível cronológico entre a V República e as que a precederam: assim, enquanto em 1963 15 dos 18 primeiros prémios do concurso geral «eram filhos e filhas de quadros superiores ou de membros de profissões liberais e 3 filhos de comerciantes»¹⁹, os laureados do mesmo concurso, no período entre as duas guerras, tinham uma origem social totalmente diferente²⁰.

O próprio vocabulário teve durante decénios uma evolução que torna o seu uso comparativo arriscado. Quando Albert Thibaudet

¹⁶ Para uma conclusão rigorosa da realidade do papel cultural dos professores – de facto, nos antípodas destas ideias recebidas –, reportar-nos-emos à bela tese de Jean-François Chanet, *L'École républicaine et les Petites Patries*, Paris, Aubier, 1996.

¹⁷ Assim, um ano antes da publicação de *Les Héritiers*, a «comissão Boullochet», sobre o sistema dos concursos, fazia idêntico julgamento (*Les Conditions de développement, de recrutement, de fonctionnement et de localisation des Grandes Écoles en France*, relatório do grupo de estudos ao primeiro-ministro, 26 de Setembro de 1963, Paris, La Documentation française, 1964, por exemplo p. 42).

¹⁸ Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988; reed. Paris, PUF, «Quadrige», 1994, e «The École normale supérieure and Elite Formation and Selection during the Third Republic», in *Elites in France. Origins. Reproduction and Power*, op. cit., pp. 66-77.

¹⁹ Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers*, op. cit., p. 69.

²⁰ *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens...* op. cit., pp. 35-39.

evoca em 1927, em *La République des professeurs*, os «herdeiros» tão caros a Maurice Barrès, é naturalmente para os opor aos «bolseiros» e para recordar, por comparação com estes últimos, o maior peso das suas vantagens na corrida aos diplomas, mas sem fazer teoria sobre a «reprodução social», antes insistindo, pelas necessidades da sua demonstração, no papel dos «bolseiros». Seria de facto necessário, quanto a estes problemas controversos, ligados, para além da questão das elites, àquela, mais ampla, da mobilidade social e dos seus mecanismos, multiplicar as monografias, as únicas a permitirem afinar e matizar.

Decerto que limitarmo-nos a uma promoção de terceira república só para as *Grandes Écoles* seria pouco sério. A promoção dá-se a todos os graus do sistema escolar e universitário, e em todos esses graus estão presentes os bolseiros: no concurso geral dos departamentos, por exemplo, os detentores de bolsas obtinham, em 1890, dois prémios honrosos em três e, no total, 47 nomeações em 96²¹. E quanto ao período de 1890-1896, são-lhes atribuídos 64% dos prémios honrosos. Mas quanto à questão das elites, a única que aqui nos interessa, é necessário reflectir mais profundamente no peso das *Grandes Écoles* e, igualmente nesse campo, o lugar dos bolseiros é inegável: de 1892 a 1895, 902 bolseiros nacionais têm entrada nos concursos das *Grandes Écoles*, dos quais 94 na *École Normale Supérieure*, 248 no *Polytechnique*, 412 em Saint-Cyr, 66 na Escola Central, 44 na Escola Naval, 8 na Escola de Minas e 30 no Instituto de Agronomia, o que representa, por exemplo, 35% dos recebidos do *Polytechnique* e 29% dos de Saint-Cyr. Quanto à *École Normale Supérieure*, o peso dos bolseiros é ainda mais importante: 54,6% em relação ao mesmo período. E o fenómeno permanece: dos 463 normalistas recebidos entre 1930 e 1938, 234, isto é, 50,5% beneficiaram de bolsas²² durante os seus estudos secundários.

²¹ A. Chalamet, «Rapport sur les bourses d'enseignement secondaire», in *Enquête sur l'enseignement secondaire. Rapports adressés à la Commission parlementaire de l'enseignement*, Paris, Belin, 1899, pp. 131-151.

²² Ver Alain Baudant, *L'École normale supérieure. Données sur la participation politique de l'Université de Paris à la vie politique française*, memória de mestrado Paris-I 1972 p. 32.

Todos estes números ganham relevo particular se se acrescentar que as bolsas nacionais são apenas cerca de 4000, entre 1892 e 1895²³, e que os bolseiros nacionais constituem então apenas 6% da população dos estabelecimentos universitários²⁴. Mas a observação sugere ao mesmo tempo os limites de tal promoção através de bolsas, visto que Antoine Prost, apoiando-se em Ludovic Zoretti, demonstrou que, em 1911, 51% das bolsas distribuídas são-no a filhos de funcionários²⁵ e que as bolsas foram também «um meio de o Estado administrar o seu pessoal, de recompensar, na falta de uma promoção ou de uma mudança lisonjeira, um funcionário que satisfaz».

Redes e homens

Se a história social das elites culturais aparece deste modo como essencial – observação que não deve ser dissimulada nem pela revivescência da história política nem pela progressão espectacular da jovem história cultural contemporânea –, é legítimo defender igualmente uma história intelectual dessas elites. Para além da aparente tautologia do desejo assim formulado, existe um imperativo categórico da história das elites culturais: esta não deve constituir obstáculo ao estudo das obras e das correntes. O juízo final dos intelectuais não se contentará, com efeito, com subtrair o seu presumível capital social e as suas estratégias levadas a cabo e começará por recensar as obras produzidas. Uma história dos letrados demasiado dissociada da sua história propriamente intelectual levaria a uma supressão epistemológica nociva. Decerto que uma análise sociológica dos modos de produção intelectual é preciosa e foi o fermento de belos trabalhos. Mas o estudo das redes e dos homens não pode resumir-se aos seus supostos efeitos micro-sociais. Correndo o risco de admitir que se possa não

²³ 4117 precisamente (ver Antoine Prost, *Histoire de l'enseignement en France 1800-1967*, op. cit., p. 327).

²⁴ A. Chalamet, relatório citado.

²⁵ Contra somente 20% aos filhos de agricultores, artesãos e operários (Antoine Prost, *Histoire de l'enseignement en France 1800-1967*, op. cit., p. 328). Entre 1892 e 1895, a percentagem de filhos de funcionários entre os bolseiros chega a elevar-se a 59% (*ibid.*).

considerar o que continua a ser o centro do acto de inteligência: a alquimia complexa que engendra a criação e alimenta o talento. Correndo também o risco de considerar, num outro registo, que se possa iludir, em vez de elucidar, esta questão essencial: como é que um microclima intelectual, num dado momento, consegue transformar-se em zona de altas pressões intelectuais? O que remete para a questão determinante do poder de influência, que vimos estar no centro da definição das elites culturais.

Com, evidentemente, este outro problema essencial: num país de forte tradição histórica centralizadora como a França, verifica-se uma concentração geográfica das elites culturais? Sem dúvida que a análise exacta das sociedades culturais locais mostra que seria certamente excessivo falar de Paris e do deserto cultural francês. Porque reconhecer a centralização parisiense não deve no entanto levar, no que se refere à relação entre elites culturais e poderes públicos, à focalização do papel do Estado. O estudo das políticas culturais locais – e especialmente municipais²⁶ – deveria permitir esclarecer as relações culturais Paris-província e Estado central-colectividades locais, mas também destacar a composição e o papel das elites culturais locais. Aliás, seria também necessário avaliar até que ponto estas elites locais continuam a ser o suporte do edifício e o viveiro a que recorrem os letrados parisienses.

Acontece precisamente que, na medida em que existe um fenómeno de aspiração na direcção de Paris, ele reforça ainda o fenómeno de concentração. A este respeito, apenas estudos parcelares poderiam permitir reconstituir com cuidado o movimento de nora que renova, no decurso das gerações, as elites culturais parisienses²⁷. E a literatura

²⁶ Cf. Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli dir., «Les politiques culturelles municipales. Éléments pour une approche historique», *Les Cahiers de l'IHTP, CNRS*, 1990. Vários jovens investigadores defenderam ou vão defender teses pioneiras sobre o assunto; ver, sob a sua direcção, *Jalons pour l'histoire des politiques culturelles locales*, textos reunidos e apresentados por Philippe Poirrier, Sylvie Rab, Serge Reneau e Loïc Vadelorge, Comité de História do Ministério da Cultura, Paris, La Documentation française, Travaux et documents n.º 1, 1995.

²⁷ Movimento de nora que depende também do lugar de Paris no imaginário de província: ver, sobre o assunto, Alain Corbin, «Paris-Province», in *Les Lieux de mémoire*, III, *Les France*, 1, *Conflits et Partages*, Paris, Gallimard, 1992.

seria provavelmente uma fonte preciosa, porque o tema dos jovens letrados de província no assalto cultural de Paris é um tema recorrente, de Balzac a Jules Romains, passando por Barrès²⁸.

Seja como for, a centralização é igualmente política e induz portanto um outro elemento a considerar numa história das elites culturais: as relações entre o poder público e estas elites, nacionais ou regionais. Quanto ao Estado central, a questão dessas relações já não se põe sob a forma durante muito tempo clássica do mecenato, mas sob a do lugar da cultura nas despesas públicas. Paul Gerbod²⁹ demonstrou que esse lugar sofreu um recuo entre os séculos XIX e XX (pelo menos até ao início dos anos oitenta). Os dois regimes imperiais e a monarquia constitucional atingiram ou ultrapassaram mesmo, no século passado, 1% do orçamento. No limiar do século seguinte, em 1900, as despesas com a cultura na III República são de 0,40%, e na IV República representarão uma fase de ainda maior penúria: 0,17%, em 1950, e 0,10%, em 1954. Com a chegada da República seguinte, volta-se mais ou menos à taxa de 1900: 0,38%, em 1960.

Mas quanto mais o mecenato, quase por essência, irrigava as elites culturais, mais a contribuição do Estado moderno é, sob este ponto de vista, mais difusa, mantendo-se o acesso ao orçamento – acesso no entanto legítimo e fecundo – limitado para o estudo das elites. Um estudo da acção do Estado no domínio cultural³⁰ não deixa também

²⁸ Ver Jean-François Sirinelli, «Littérature et politique: le cas Burdeau-Bouteiller», *Revue historique*, CCLXXII, 1985, 1, e «L'image du normalien dans *Les Hommes de bonne volonté*: mythe ou réalité?», in *Jules Romains face aux historiens contemporains*, Paris, Flammarion, 1990.

²⁹ Paul Gerbod, «L'action culturelle de l'État au XIX^e siècle à travers les divers chapitres du budget général», *Revue historique*, Out.-Dez. 1983, pp. 389-401.

³⁰ A acção do Estado no domínio cultural reteve primeiro a atenção dos juristas: ver André-Hubert Mesnard, *L'Action culturelle des pouvoirs publics*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1969; Do mesmo autor, reportar-se também à breve mas precisa síntese, *La Politique culturelle de l'État*, Paris, PUF, 1974, e, mais recentemente, *Droit et Politique de la Culture*, Paris, PUF, «Droit fondamental», 1990. Outras teses a assinalar: Michel Durupt, *L'État et les Beaux-Arts*, Bordeaux, 1964, 2 vol. dactilografados; Jack Lang, *L'État et le Théâtre*, Nancy, 1968. Entre os trabalhos colectivos recentes provenientes do campo propriamente histórico, reportar-se especialmente a *Les Affaires culturelles*

de ser necessário. Porque se, como vimos, essas elites culturais se definem especialmente pelo seu poder de influência, isto é, de ressonância e de amplificação, seria também necessário poder avaliar essa influência nas «tomadas de decisão» em matéria cultural.

Se esta noção de «tomada de decisão» é familiar aos especialistas das relações internacionais, de acordo com as investigações dirigidas por Pierre Renouvin e Jean-Baptiste Duroselle, é por agora menos praticada pelos historiadores de outros ramos e especialmente no domínio da história cultural. Mas as investigações de Pascal Ory sobre a política cultural da Frente Popular forneceram recentemente rico material para o esclarecimento desta questão³¹. Entre outros, com o evidenciar de um verdadeiro «viveiro associativo», ao mesmo tempo alfofre de elites culturais e parceiro possível – segundo modalidades diversas e influência variável – dos poderes públicos.

O papel das associações parece igualmente importante para o período da Libertação. Desenvolve-se então o tema da educação popular, com associações símbolos: assim, «Povo e Cultura», estudado por Jean-Pierre Rioux³². Mas é necessário retornar aos anos de 1930, cujo estudo é precioso quanto a outro ponto, o respeitante às elites culturais francesas do século XX. Com efeito, surgem então no seu seio, progressivamente, figuras novas e, em especial, a do investigador científico. Este tipo social existe decerto desde que, nas sociedades humanas, os homens se consagraram à ciência, ainda que de maneira arcaica. O elemento novo, em França, é a institucionalização e a multiplicação dos investigadores. Sem dúvida que existia uma

au temps de Jacques Duhamel, 1971-1973, jornadas de estudo preparadas sob a direcção de Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli e actas editadas por Geneviève Gentil e Augustin Girard, Comité de História do Ministério da Cultura, Paris, La Documentation française, 1995.

³¹ Pascal Ory, *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front populaire, 1935-1938*, Paris, Plon, 1994.

³² Sobre o contexto, ver, deste autor, «Prologue», in François Bloch-Lainé e Jean Bouvier, *La France restaurée 1944-1954*, Paris, Fayard, 1986, pp. 15-31; e sobre «Peuple et Culture», ver os seus dois artigos, «Entre deux guerres, entre deux sociétés: l'éducation populaire en transit», *Les Cahiers de l'animation*, n.º 32, 1981, pp. 9-16, e «Une nouvelle action culturelle? L'exemple de "Peuple et Culture"», *La Revue de l'économie sociale*, Abr.-Jun., 1985, pp. 35-47.

comunidade de sábios antes dos anos trinta, mas é deste decénio que data a viragem, sendo a criação do *Centre national de la recherche scientifique* (CNRS) o seu símbolo.

É verdade que este último ponto nos remete para a questão, já anteriormente evocada, da necessidade de uma história social das elites culturais. Tanto mais que uma outra pista fundamental é a da sociabilidade destas elites culturais. Não voltaremos aqui a esta noção³³, agora largamente aculturada na história dos intelectuais. Ela parece ser facilmente transposta para o estudo das elites culturais, sector que, de qualquer modo, coincide parcialmente, como se viu, com o campo historiográfico doravante consagrado aos intelectuais.

Mas a história social das elites culturais não se reduz, naturalmente, à sua sociabilidade. Deveria articular-se primeiro à volta da tríade recrutamento-reconhecimento-estratificação. Já verificámos a importância do primeiro problema: o recrutamento é essencial porque determina a morfologia das elites culturais numa dada data e, ao mesmo tempo, o funcionamento da comporta é causa de acesos debates de interpretação entre investigadores. Quanto à noção de reconhecimento, pudemos observar a que ponto ela era igualmente determinante, na medida em que serve amplamente de base ao estatuto de membro da elite. Mas, visto de mais perto, esse reconhecimento pode exercer-se em dois registos diferentes.

É certo, como se viu, que as elites culturais se definem, como noutros meios, pela sua própria imagem, que reflecte a sociedade que as rodeia. Contudo, além dessa sociedade ter passado, no decorrer do último século, por uma mutação impressionante – e especialmente nos seus vectores sócio-culturais principais – que torna o reconhecimento por reflexo um dado particularmente variável, existe também um reconhecimento endógeno. Sem dúvida que cada meio social segrega as suas normas e as suas hierarquias, mas o meio intelectual surge

³³ Defendi a publicação dos «lieux et réseaux de sociabilité» no meio intelectual em «Le hasard ou la nécessité? Une histoire en chantier: l'histoire des intellectuels», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 9, Jan.-Mar. 1986. Para um belo exemplo de trabalho colectivo em torno desta noção, reportar-se a *Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux*, Cahiers de l'IHTP, 20, Março 1992, sob a direcção de Nicole Racine e Michel Trebitsch.

como um dos mais capazes de impor as suas à sociedade, produzindo assim um amplo curto-circuito à outra forma de reconhecimento. O caso da aparência já não seria, a partir de então, o de uma dialéctica subtil entre duas formas de reconhecimento, frequente para outros sectores da sociedade, mas o de um princípio de anterioridade: as elites culturais, pelo menos em parte, autodefinem-se e autoproclamam-se precisamente porque o seu estatuto induz um poder de ressonância e de amplificação.

Entretanto, esta evidência sugere uma outra questão, particularmente complexa. A tribo dos letrados³⁴, com os seus ritos e as suas conivências, não produz ela por vezes curto-circuito na escala dos valores intelectuais, arrastando efeitos de turbulência, e mesmo de nocividade, na expressão e transmissão do saber? Se tais efeitos perversos existem, não haveria razão, no entanto, para os considerar, fazendo do meio intelectual uma simples estação de bombeamento caprichosa, aspirando ou fazendo refluir o saber e a criação ao sabor das modas ou segundo decisões arbitrárias de alguns reizinhos. Porque, de qualquer modo, e em virtude do carácter largamente endógeno das elites culturais, é ali que existe o manancial da vida intelectual para ser estudada como tal.

Mudança de paradigma?

Ao mesmo tempo, tal evidência remete para uma terceira questão, que depende da história social das elites culturais: a sua estratificação. Existirá uma espécie de superelite cultural, com capacidade de influência muito mais poderosa que a das elites comuns? Sendo a resposta provavelmente positiva, é evidente que será de matizar e afinar segundo os períodos estudados. Porque os canais de influência, como já se observou, evoluíram com o decorrer do século. Houve mesmo, no seu seio, mudança de dinastia: o audiovisual destronou progressivamente

³⁴ Para retomár a expressão do sociólogo Rémy Rieffel, *La Tribu des clercs. Les intellectuels sous la V^e République, 1958-1990*, Paris, Calmann-Lévy-CNRS Éditions, 1993.

o impresso. Em Dezembro de 1957, *L'Express*, radiografando a «nova vaga», realçava os seus mestres pensadores: Sartre, Gide, Mauriac. Uns trinta anos mais tarde, na altura da contestação estudantil de Dezembro de 1986, os inquéritos mostravam um outro perfil cultural da jovem geração, que apreciava uma tríade bem diferente: os cantores Renaud e Daniel Balavoine e o fantasista Coluche. Este reconhecimento de novos génios tutelares, por uma geração da imagem e do som, era o sintoma – entre outros – de uma verdadeira metamorfose em curso. Será ela mortífera para os homens da escrita, que, durante séculos, constituíram o viveiro das elites culturais?

Esta passagem do planeta Gutenberg à galáxia McLuhan provocou em todo o caso uma inegável erosão do poder de influência dos letrados da coisa impressa. Se estes, em 1986, já não fazem parte do panteão da jovem classe escolar e universitária, dois anos mais tarde são relegados para segundo plano do dispositivo de campanha de François Mitterrand, candidato a reeleição: com efeito, cronologicamente, as listas de apoio de intelectuais só virão muito tempo depois das declarações públicas de Renaud («Tiozinho, não desistas») e de Gérard Depardieu («Mitterrand para sempre»).

A evidência de uma revolução mediática tornou-se decerto uma espécie de banalidade das ciências humanas e sociais. Mas a banalidade não deve dissimular a realidade. Esta revolução teve lugar e transtornou a regra do jogo do ganso dos letrados. Quer se deplore ou não, o facto histórico cultural está aí: o verbo substituído e ampliado pelos suportes mediáticos tem doravante mais ressonância e impacte que o verbo até então caucionado pela obra artística, literária ou científica.

Noutros termos, estão a ser promovidas novas elites da «videosfera», de que Régis Debray anunciou o advento. Se se acrescentar que uma parte do crédito moral e do poder de influência dos intelectuais se deslocou para os Cataláunicos das grandes ideologias globalizantes e que, mais amplamente, a sociedade francesa entrou progressivamente, desde o fim dos anos setenta, no que Edgar Morin chamou «um período de maré baixa mitológica», a metamorfose sociológica duplica com uma mutação ideológica. De resto, desde 1987 que o sucesso obtido com *La Défaite de la pensée*, de Alain Finkielkraut, era um sin-

toma: a lamentação implícita e o debate que provocou incidiam decerto sobre a natureza da cultura, mas através dela eram de facto a definição e o papel dos homens de cultura que surgiam nas entrelinhas.

O diagnóstico de uma dupla crise, ideológica e de identidade, era de recordar pois, além de ser em si mesmo objecto de história intelectual, marca talvez o fim de um ciclo da história cultural francesa. No entanto, seria erro de perspectiva considerar as elites culturais como um grupo de letrados desaparecidos e de debates abolidos. Pelo contrário, elas continuam a constituir um organismo vivo: de facto, trata-se de um meio que, em virtude dos debates de forte conteúdo ideológico que acontecem no seu seio, possui uma espécie de radio-actividade. Por exemplo, a dificuldade de promover uma história rigorosa de grandes figuras da *intelligentsia*, como Camus, Aron e sobretudo Sartre, história que é ainda travada com fortes tiros de rajada, é um dos sinais mais palpáveis.

Por outro lado, com o correr dos decénios, operaram-se regularmente no seio das elites culturais revezamentos de gerações e transmissões de poder intelectual. Podem observar-se gerações intelectuais que constituem duplamente a espinha dorsal das elites culturais. Contribuem de facto para lhes dar ao mesmo tempo forma e força, estruturando-as e irrigando-as. Ao mesmo tempo tronco e seiva, são por esse motivo essenciais para o estudo dos fenómenos de capilaridade no seio das elites culturais. É verdade que o são mediante uma questão que se mantém em absoluto: que será das substituições e das transmissões quando as gerações culturais da imagem e do som chegaram por sua vez a lugares de poder e de influência? A amálgama entre as gerações que só utilizaram a fonte impressa e as «Marie-Louise» vindas de outros lugares é provavelmente uma das apostas culturais essenciais dos futuros decénios.

Jogos de espelhos?

Homens de Paris ou da província, gestores ou animadores, mecenas ou criadores, as elites culturais e, mais amplamente, todos os homens de cultura dependem, de alguma forma, de um domínio que Paul Ricoeur chamou «lei de fidelidade e de criação». De facto, na essência

e no centro da sua actividade encontra-se a criação, mas também a transmissão e a mediação. Longe de acessório ou periférico, o seu estudo é pois central em qualquer diligência de história cultural.

Ao mesmo tempo, este estudo apresenta dificuldades específicas que explicam bloqueios incontestáveis, um défice historiográfico duradouro e um desenvolvimento tardio. Não voltaremos aqui às dificuldades, que durante decénios, os seus compromissos cívicos manifestam face à densidade. A análise de tais compromissos – ligada à história política dos intelectuais – é decerto uma peça cheia de «ruído e de furor». Se se acrescentar que esta peça é desempenhada em locais de forte conteúdo afectivo, facilmente se concebe que uma parte das paixões francesas esteja assim em representação. Mas o seu domínio pelo historiador torna-se igualmente complexo pelo estatuto das elites culturais, muitas vezes detentoras do sentido das palavras. Assim, quanto ao testemunho oral, prática corrente e legitimamente admitida, os riscos de efeitos perversos são reais e dificilmente controlados. Porque, por um lado, estas elites arrastam uma memória selectiva, reflexo das grandes lutas ideológicas que ritmaram o século XX e que deixaram vencedores e vencidos³⁵. Por outro lado, essa memória é uma memória dominada: por essência, os letrados sabem manejar o verbo e, por conseguinte, compor a sua própria história. Dar-lhes a palavra é expor-se a desempenhar o papel de caixa de ressonância de uma memória mais reconstruída que as vindas de outros meios.

Pelo que se levanta uma pergunta essencial: a quem precisamente dar a palavra? Da preocupação legítima de constituir uma amostra representativa pode surgir um desses terríveis efeitos perversos: é uma *intelligentsia* ao quadrado que pode sair do molde, primeiro pré-seleccionada, depois sobredimensionada por efeito mecânico. Mesmo na pista que concedem aos historiadores, as elites culturais possuem pois a faculdade de os induzir em erro, com complexos jogos de espelhos deformantes e com representações insondáveis.

³⁵ Vencedores e vencidos que puderam, de resto, variar com o tempo: é um dos pontos, entre outros, que tentei analisar em *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Paris, Fayard, 1995.

AS INVESTIGAÇÕES SOBRE AS PRÁTICAS CULTURAIS

Augustin Girard

A riqueza da medida provém [...] da imposição de um espírito comunitário: não só os experimentadores poderão, graças a ela, trocar os seus resultados e compará-los, como a inteligência de uma coisa só pode brotar da comparação com as suas semelhantes: não existe compreensão possível da particularidade que surpreende. É pois necessário aprender a relacionar todas as coisas com as que lhes estão próximas (o racional arrasta o relacional).

François Dagognet

Réflexions sur la mesure

O estudo das «práticas culturais da população francesa» nasceu da planificação dos anos 1960 e, particularmente, de um encontro entre André Malraux, ministro, artista e profeta, e Pierre Massé, comissário geral do Plano e economista. Este último procurava, desde o IV Plano, em 1960, repartir melhor os frutos do crescimento económico: com vista à programação quinquenal criaram em conjunto a «Comissão de equipamento cultural e do património artístico». Esta cedo verificou que faltavam os dados objectivos e calculados em matéria de assuntos culturais e pediu, em 1961, que fossem elaboradas «estatísticas culturais», fórmula iconoclasta para a época. Estas deviam tratar especialmente da «estrutura social do público das diversas instituições, dos financiamentos públicos e privados, bem como do pessoal utilizado»¹. Jacques Delors, conselheiro social de Pierre Massé, forçou o recente Ministério dos Assuntos Culturais a criar no seu seio um serviço de estudos e de investigação² encarregado de conduzir os inquéritos e de coordenar as investigações externas para melhor preparar o V Plano.

¹ Commissariado Geral do Plano, IV Plano, Relatório geral da Comissão do Equipamento Cultural e do Património Artístico, Paris, Imprensa Nacional, 1961, p. 62.

² Ver entrevista sobre história do Serviço de Estudos e Investigações por Vincent Dubois, *Politix*, n.º 24, 1993, p. 70.

A iniciativa de estudar as práticas culturais dos Franceses não proveio pois do Ministério do Estado, encarregado dos Assuntos Culturais, mas das equipas do Commissariado do Plano, onde os politécnicos sociais marcavam o tom. Isto explica por que os inquéritos de práticas foram elaborados num espírito claramente social. Os jovens historiadores de hoje têm a maior dificuldade em imaginar o que era então a ideologia social dos engenheiros que conceberam os equipamentos públicos da França no decurso destes trinta anos de planificação, que de forma alguma sentiram como «gloriosos», mas antes como um período de combate militante e optimista pela democracia social.

Em termos de história da estatística³ é necessário recordar que a técnica das sondagens era ainda uma ideia nova em França: experimentada nos Estados Unidos desde os anos trinta, foram Alfred Sauvy e Jean Stoetzel que a introduziram em França no início dos anos cinquenta, e só nos anos sessenta, relacionadas com o Plano, começaram a ser feitas pelo INSEE investigações regulares sobre as condições de vida dos casais, com uma viva preocupação da repartição social dos dados coligidos, graças à criação progressiva das CSP (categorias sócio-profissionais). Entretanto, os estatísticos dos anos de 1950-1970 apenas detectavam a origem social, ou mesmo filantrópica e reformista, da estatística na Inglaterra dos anos de 1830, com os seus *social surveys*.

Esta origem institucional – e não universitária – dos inquéritos de «práticas culturais» explica que abranjam, não o que se poderia escolher chamar «a vida cultural» da população em todas as suas dimensões, mas apenas as práticas que correspondem à oferta das instituições legitimadas como «culturais», e que são financiadas pelos poderes públicos. Existe ali um limite «por construção» dos inquéritos que mais adiante exporemos e sobre o qual voltaremos *in fine*. Tratava-se de ajudar na previsão de investimentos no que toca à natureza de equipamentos, de situação geográfica e de financiamento. Tinham mais uma função instrumental, social e política do que uma função científica de avanço do conhecimento.

³ *Pour une histoire de la statistique*, Paris, INSEE e Economica, 1.^a ed., 1977, 2.^a ed. 1987, 2 vol.

A sua natureza e os seus métodos

Nesta perspectiva, desenvolveram-se a pouco e pouco cinco tipos de inquéritos à medida dos pedidos sucessivos das autoridades públicas.

- a) O estudo do público de uma instituição particular: por exemplo, a casa da cultura de Ménilmontant, o Museu de Belas-Artes de Lille, o Festival de Avignon, a Bienal de Arte Contemporânea de Paris, o público do Museu do Louvre.
- b) O estudo dos praticantes de todo um sector: cinema, teatro, museus, pelo qual se pode estabelecer a diferença entre os que entram (de que se possui aliás o número em algarismos absolutos pelos bilhetes de entrada), os comportamentos, as atitudes e as representações, consoante as diferentes categorias sócio-profissionais.
- c) O estudo das práticas de um estrato particular da população, por exemplo os trabalhadores manuais, os estudantes, etc. Também se conseguiu cruzar um estrato por uma prática particular: os jovens trabalhadores e o livro; as crianças e a televisão; os jovens e a música; os jovens e o cinema de violência e de erotismo, etc.
- d) O estudo das reacções da população à oferta cultural de uma cidade (Grenoble, Rennes, Montpellier), de um bairro (grande conjunto de Massy) ou de uma *região* (os modos de vida na Alsácia). Questionários reservados eram preenchidos no domicílio dos entrevistados por inquiridores com formação especial.
- e) As práticas culturais do conjunto da população francesa⁴, sobre uma amostra aleatória de 2000 e depois de 5000 indivíduos interrogados no domicílio por inquiridores repartidos segundo cotas para se conseguir que as variáveis fossem representativas de toda a nação, segundo o lugar de habitação, a profissão do chefe de família, o seu nível de rendimento, de educação, etc. Chegava-se assim, para a sociedade francesa, ao peso relativo

⁴ *Les Pratiques culturelles des Français, 1973-1989*, por Olivier Donnat e Denis Cogneau, Ministério da Cultura, Departamento de Estudos e de Prospectiva, Paris, La Découverte-La Documentation française, 1990.

de cada tipo de prática em relação aos outros, medido em percentagem: por exemplo, 50% dos Franceses vão ao cinema pelo menos uma vez por ano, mas 90% não viram no ano uma peça de teatro representada por profissionais e 70% nunca entraram num museu, etc. Cada percentagem podia ser ventilada consoante as categorias sócio-profissionais (CSP). As análises de correspondências ou tipológicas permitiam então construir grupos de práticas de lazer em coerência ou oposição, inclusive, com outras práticas de lazer não culturais, para esse fim tomadas em consideração nos questionários.

Paralelamente a estes inquéritos sobre as práticas, lançados essencialmente pelo serviço de estudos e investigações do Ministério encarregado da Cultura, juntaram-se os inquéritos do INSEE sobre o equipamento das casas (rádio, depois gira-discos, gravadores e aparelhagens, depois televisão de um canal, a seguir televisão de dois canais, depois televisão a cores, por fim magnetoscópios, cuja penetração nos lares teve a curva de crescimento mais rápida de todos estes bens semiduradouros que caracterizaram o que se pôde chamar, desde o fim dos anos setenta, cultura de casa). Outros inquéritos eram regularmente feitos por aqueles que oferecem bens culturais: o Centro de Estudo de Opiniões da ORTF (CEO) e depois a *Médiamétrie* avaliaram regularmente não apenas a posse destes bens como também a sua utilização, isto é, a audiência dos programas; o Centro de Estudo dos Suportes de Publicidade (CESP) analisava os leitores dos diários e periódicos, na sua composição e nos seus hábitos de leitura. É finalmente necessário mencionar os inquéritos conduzidos em França sobre os orçamentos-tempo das famílias pelo INSEE – como nos Países-Baixos, na Bélgica, em Inglaterra, na Finlândia e na América do Norte: os «orçamentos-tempo» fornecem o emprego do tempo e as actividades das famílias de quarto em quarto de hora através de cadernos por elas preenchidos durante duas ou três quinzenas em cada inquérito trienal. São interessantes para as práticas «culturais» de casa diárias, mas não para as «práticas de saída», na medida em que estas são demasiado raras para aparecerem de forma explorável nos cadernos semanais. Competirá ao historiador que tiver conhecimento da existência destes inquéritos procurar saber antes quais os métodos, de

forma a poder ou não validá-los para o tipo exacto de factos e opiniões que deseje utilizar. Os que não conhecem estes inquéritos ao público tendem a compará-los todos a trabalhos de estatística sociológica. É verdade que os inquéritos nacionais, os que foram mais facilmente mediatizados, eram deste tipo. Mas foram de facto uma minoria. Os mais fecundos foram por vezes os que apelavam a um questionário menos directo, ou a um pequeno número de entrevistas retranscritas e tratadas. Consoante os assuntos, todos os métodos então clássicos foram utilizados e geralmente por combinação entre eles: abordagens psico-sociológicas, sociológicas, histórias de vida, etc.

É o caso dos sessenta jovens trabalhadores ouvidos por Nicole Robine em Bordéus sobre a sua relação com o livro e que explicaram que não ousavam entrar nas livrarias tradicionais porque era preciso saber já o nome do autor e o título de um livro para não terem vergonha de se dirigirem ao livreiro. É também o caso daqueles habitantes de Ménilmontant que consideravam que o TEP não era feito para eles porque era «teatro falado», cuja linguagem não compreendiam, pelo que aquilo de que gostavam era do «teatro cantado». Em contrapartida, o TEP – diziam – era bom para as crianças porque «o que ali se passa as ajuda na escola». Ou ainda a situação daqueles habitantes de Caen que não iam à Casa de Cultura recentemente aberta porque não ousavam transpor a vasta esplanada nem ir ao *guichet* perguntar os preços dos lugares, «que eram decerto demasiado elevados para eles» e porque, de qualquer maneira, não possuíam «os fatos que era preciso levar a um teatro».

Os seus resultados e os seus limites

Quais são os resultados gerais fornecidos por estes inquéritos que possam trazer dados úteis à história cultural dos anos 60-90?

O primeiro resultado obtido em resposta à pergunta feita pelo Plano foi a confirmação, em números, das desigualdades de acesso à «cultura» tradicional, o seu peso respectivo segundo o nível de educação, a categoria sócio-profissional e o local de habitação das famílias. Utilizo a palavra «família» porque um dos principais ensinamentos fornecidos pelos sucessivos inquéritos é que o acesso à cul-

tura dos indivíduos resulta largamente de transmissões familiares. Por exemplo: seja qual for a profissão do chefe de família, basta que haja um professor na família, ao nível dos pais ou mesmo dos avós, para que a possibilidade de acesso à cultura se modifique num sentido favorável.

Um segundo resultado que surge na lógica geral de acesso à cultura é a correlação constante que se descobriu entre a natureza das formas culturais propostas pelas instituições e as categorias sociais dos praticantes regulares⁵.

Uma terceira descoberta foi a da existência, em grande maioria, não só do vasto «não-público» do conjunto das instituições culturais legítimas – mais de 80% da população, salvo para o cinema –, mas também de tantos não-públicos quantas as disciplinas artísticas propostas. Mais, no próprio interior de uma só forma de arte como a pintura, o não-público dos museus revelou-se não ser o mesmo que o não-público das exposições, o qual não era o mesmo que o não-público das bienais de arte contemporânea. A «descoberta» deste conceito de não-públicos diversos abriu a porta a numerosas aplicações práticas em matéria de pedagogia das artes e de comunicação das instituições. O conceito foi teorizado por um filósofo como Francis Jeanson, cerca de 1965, e depois transformado por ele em doutrina de intervenção, com a elaboração de um conceito provisório e prático: «a animação cultural», que teve a sua hora de glória nos anos setenta, especialmente por ocasião da elaboração do VI Plano e depois na época do ministério de Jacques Duhamel.

Abriu-se na mesma altura uma pista fecunda de reflexão prática para pôr em evidência as graves carências das instituições culturais em matéria de comunicação⁶. Quando os seus dirigentes artísticos se dirigiam na sua comunicação quase exclusivamente aos seus parceiros (outros artistas, profissionais e críticos especializados), foram alertados para a obrigação de inventar um estilo⁷ de comunicação que não se

dirigisse apenas à *intelligentsia* habitual, mas a outros alvos de públicos potenciais.

Finalmente, a lógica da «democratização cultural», por comunhão imediata entre a obra e o público, como a concebiam André Malraux e Gaëtan Picon⁸, por belo que o conceito fosse, foi pouco a pouco desmentida e considerada inoperante à medida que os inquéritos se multiplicavam. Em trinta anos viu-se que não bastava multiplicar a oferta, descentralizá-la, aumentar a difusão e baixar os preços de entrada para que as desigualdades culturais se reduzissem. Descobriu-se progressivamente que é também indispensável que as condições de apropriação das obras pelos indivíduos, jovens ou menos jovens, se modifiquem grandemente, por métodos de mediação afinados e em quantidade, com adaptação permanente. O conceito de aprendizagem, com as suas espirais ascendentes através das diversas práticas, retirado da psicologia cognitiva, cedo surge como mais prometedora para desenvolver as práticas culturais dos «não-cultos». Trinta anos depois de Malraux haver sinceramente concebido a esperança, formulada no seu estilo por vezes encantatório, que se veria a V República fazer pela cultura o que Jules Ferry havia feito pela educação, os inquéritos de práticas demonstraram infelizmente que talvez fosse preciso mudar de tom.

Em luta com este conjunto de resultados, feito de milhares de questionários preenchidos, de centenas de entrevistas retranscritas, de quilos de rolos de informações, o futuro historiador da V República não poderá deixar de interrogar-se quanto aos limites destes inquéritos de práticas, limites em primeiro lugar intrínsecos, de certo modo epistemológicos, e limites nos seus efeitos sobre as estratégias institucionais, depois.

O primeiro defeito destes inquéritos, baseados em amostras sistematicamente aleatórias, provém do seu carácter probabilista. O cálculo das probabilidades pressupõe o estabelecimento da veracidade dos resultados estatísticos. Ora, este é por construção redutor. Os tratamentos matemáticos, que permitem depois extrair tipos que se supõe

⁵ Por praticante «regular» compreende-se um indivíduo que exerce uma prática pelo menos cinco vezes por ano.

⁶ *La Rhétorique publicitaire du théâtre*, Ministério da Cultura, Departamento de Estudos e de Prospectiva, Paris, La Documentation française, 1988.

⁷ «O estilo é o destinatário» (Barthes).

⁸ Ver uma boa abordagem de Philippe Urfalino, «La philosophie de l'État esthétique», cap. I. 2, in *L'Invention de la politique culturelle*, Paris, La Documentation française, 1996.

darem mais sentido às classificações, são também probabilistas e redobram o carácter redutor dos resultados, pondo mais em relevo o homogéneo que a diversidade. Chega-se a médias cómodas, porque fáceis de comunicar. Mas esta medianização generalizada deixa o leitor muito afastado da maneira como cada indivíduo, sejam quais forem as suas práticas calculáveis, vive a sua vida cultural na realidade da construção da sua personalidade. A utilização das probabilidades é pertinente quando se trata de descobrir zonas de clientela para produtos de grande consumo, mas muito silenciosa quando é preciso preconizar processos de sensibilização, de aprendizagem ou de descoberta da obra de arte para miríades de indivíduos diferentes, por numerosas facetas da sua vida pessoal.

O segundo defeito destes inquéritos está em que eles não souberam compreender as condições de recepção das obras pelos públicos visados. Sabe-se mais hoje do que no tempo de André Malraux que a abertura à obra de arte, os processos de sensibilização e de aprendizagem obedecem a factores complexos, de ordem semiológica e linguística – sistemas de códigos – ou de ordem psicológica e afectiva. Por exemplo, um estudo recente do INA (Corset, 1994) mostrou como a mesma emissão de televisão é muito diferentemente «recebida» consoante uma criança a vê nos braços dos pais, fala dela com eles de seguida, ou se encontra só diante do ecrã. Do mesmo modo, sabe-se agora que os adultos em mobilidade social ascendente preferem as emissões «culturais», enquanto as emissões de puro divertimento são preferidas pelas pessoas em mobilidade social bloqueada. Desde os anos sessenta, diversos trabalhos sobre a génese das práticas culturais nos adultos jovens ou menos jovens mostraram como o acesso a uma forma de arte passa muitas vezes pela afeição, a amizade de uma outra pessoa, que desempenha, pela afectividade, um papel eficaz de informador, de tutor, de prescriptor e mais geralmente de mediador.

O terceiro defeito dos inquéritos é que ainda não permitem entender sagazmente de que maneiras as práticas culturais se cruzam com as práticas concorrentes de lazer, ou como, ainda mais importante, podem ou não resistir às formas de divertimento anticulturais tão poderosamente orquestradas por *medias* internacionalizados e concentrados nas mãos de detentores de capitais singularmente estranhos ao

mundo da cultura: fabricantes de armas, de *standards* telefónicos ou industriais do tratamento de águas sujas.

Finalmente, o prático da história cultural interrogar-se-á sobre a crítica radical, epistemológica, que desde 1974 formula, em posfácio do primeiro inquérito nacional sobre as práticas culturais dos Franceses, esse outro historiador do contemporâneo que foi Michel de Certeau. Ele já perguntava se os dados constituídos não tinham outra validade e pertinência que as das condições da sua compilação. A verdadeira questão – pensava – que a vida cultural levanta não é um maior número de homens consumir o que foi criado bem como o que se cria – o famoso «património da humanidade», de que falava André Malraux no decreto que funda o Ministério –, mas antes a questão que está no fundo de tudo e que é «como criar-se», como «inventar o seu quotidiano». Uma prática – dizia – é o contrário do consumo. A trajetória que cria através de mil astúcias quotidianas é imprevisível. «Em vez de se interessar pelos produtos culturais oferecidos, mais vale ocupar-se das operações que deles fazem uso.»⁹ Michel de Certeau acreditava numa liberdade total das práticas; os mecanismos de resistência aos modelos impostos do consumo individual de massas (o da Escola, o da televisão) e as microdiferenças vividas dizem muito mais – julgava ele – que as médias estatísticas.

Os efeitos

Para ajudar o historiador a avaliar a contribuição que podem dar os «inquéritos das práticas culturais e de lazer» à história do período em questão, convém acrescentar aqui a análise dos seus limites extrínsecos, isto é, a dos seus efeitos sobre as estratégias institucionais. Eles foram fracos, e essa falta de impacte provém de várias carências cuja identificação é útil.

Carências em primeiro lugar entre os próprios investigadores. Se souberam reunir uma quantidade considerável de dados, são co-responsáveis por um défice simetricamente considerável de interpretação e

⁹ Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*. 1. *Arts de faire*, Paris, Gallimard, «Folio essais», 1990.

de divisão desses dados. A razão disso é simples, mas profunda: inteiramente consagrados à recolha e ao tratamento de dados cada vez em maior número, mais subtis e mais bem baseados num trabalho epistemológico de origem, não julgavam competir-lhes trabalhá-los em sínteses, em especial transversais. Teria sido preciso um esforço contínuo de reflexão, colectivo, pluridisciplinar, que associasse pertinazmente ao trabalho de elaboração de cada uma das hipóteses e das descobertas antropólogos, historiadores, filósofos, sociólogos do religioso ou especialistas das ciências da educação. Por falta deste trabalho comum de reflexão, a interpretação dos dados não foi feita no mesmo ritmo que a sua produção, nem foi levada suficientemente longe.

Esta carência de interpretação provocou uma outra: a carência de uma boa comunicação dos trabalhos, num estilo directamente assimilável pelos destinatários não científicos, mesmo quando instalado um aparelho de difusão constante de cartas periódicas curtas, na quantidade de 20 000 exemplares, de resumos menos sucintos redigidos especialmente pelos responsáveis interessados e, finalmente, de publicações cuidadas e amplamente promovidas em livrarias.

Tal carência por parte da investigação, natural e mesmo lógica, era redobrada por uma carência igualmente natural, mas menos lógica e mais culposa por parte dos decisores. Não falamos dos ministros, cujo trabalho é outro, mais político do que técnico, mas sim dos seus conselheiros «técnicos», que haviam aprovado os trabalhos, dos directores especializados que muitas vezes os haviam encomendado e pago, mas sem tempo para os lerem, ironicamente submersos na gestão do dia-a-dia e engolfados de manhã à noite nos rituais não delegáveis da espórtula, dos subdirectores tecnocratas, bons intelectuais, encarregados da redacção dos textos que definem as estratégias. Que dizer dos inspectores-gerais cujos relatórios úteis não são lidos, dos sindicatos dedicados aos seus interesses, dos parlamentares cujo partido não os forma com vista a conceberem políticas alternativas para a cultura?

Quanto ao quarto poder, o dos jornalistas, que são os únicos escritores a serem lidos pelo ministro todas as manhãs – e de novo pela lista acima mencionada –, o historiador do contemporâneo sabe bem que eles funcionam na mesma temporalidade precipitada e na mesma febre obsidional que o ministro, que o seu «redactor-chefe» exigem

que façam curto e espectacular, que lhes concede mais facilmente duas meias-colunas para transformar uma crise em corrida e transformar um acontecimento em notícia pouco importante, mais capaz de alimentar os jantares na cidade do que apresentar a síntese de uma investigação que permitisse fazer compreender os fundamentos da crise e os remédios para ela.

De tal maneira que o resultado dos inquéritos caminhou sobretudo como um delgado fiozinho osmótico, através de ínfimas redes capilares, em redor de alguns docentes, de alguns seminários de formação profissional ou de colóquios regionais, até ao dia em que uma espécie de «fruto dos tempos» finalmente se produziu. O indispensável «fruto dos tempos», cuja génese exacta seria um belo tema para dissertação de um historiador! Foi assim necessário esperar por 1990 para que os resultados dos inquéritos de práticas culturais penetrassem nesse fruto dos tempos, que este cristalizasse em cores na primeira página de capa de um *news* e provocasse uma soberba cólera do ministro, no entanto destinatário de tantas notas «personalizadas». A partir daí, o fruto dos tempos chegou às delicadas narinas dos decisores políticos e administrativos. Existe uma antinomia profunda entre a preparação para a decisão e a tomada de decisão.

A questão levantada por este artigo era: que contribuição podem dar os inquéritos de práticas culturais à história cultural? Esta pergunta é pertinente num momento em que a «história cultural» ainda não é um conceito totalmente estabilizado e em que ainda não se acabou de explorar tudo o que pode validamente constituir a sua extensão e a sua compreensão. Que concluir?

«A missão do estatístico é converter em conceitos quantificados as preocupações dos seus contemporâneos», disse M. Edmond Malinvaud¹⁰ em 1979. E acrescentava que o estatístico devia «fazer incidir especialmente os seus esforços em dois aspectos do sistema de informação que preocupam os historiadores: a sistematização da informação e o arquivo dos resultados». Nesta perspectiva, os inquéritos de práticas produziram uma base de dados que descreveu o que existia em casa das famílias, qual o emprego do tempo das várias camadas da população, as suas saídas, os seus modos de vida, as suas despesas, as suas

¹⁰ Pour une histoire de la statistique, op. cit., vol. 1, p. 14.

representações. Fazem estes dados parte da «história cultural», mesmo não bastando para dizer o que foi a «vida cultural» dos Franceses de 1960 a 1990?

Do mesmo modo, a história cultural não poderia decerto reduzir-se à história das instituições culturais e das políticas públicas da cultura. Mas, para esclarecer esta faceta, os inquéritos oferecem uma via de entrada que é a reacção dos diversos sectores da sociedade à oferta institucional, situando assim esta oferta na vida cultural da sociedade. Em que é que os dados mencionados nas páginas precedentes fazem parte da «história cultural» que se constitui? Compete ao historiógrafo, ao historiador de longa experiência dizê-lo, não ao administrador de investigação que o autor destas linhas foi durante trinta anos.

Para além da fórmula-armadilha de «democratização cultural», para além de tantos quadros talvez ilusórios, de métodos sofisticados para os estabelecer e dos seus efeitos limitados sobre a acção pública – todas as coisas que podem igualmente ser objectos de história –, o que finalmente é mais seguro, não será esta paixão simples e insubmersível, e mais mística do que parece, comum aos historiadores e aos agentes da vida cultural, que é transmitir ao maior número possível das nossas crianças a herança confusa do que Malraux – outra vez ele – chamou «a nobreza do mundo»?

A HISTÓRIA DA POLÍTICA CULTURAL

Philippe Urfalino

Há várias maneiras de conceber a história da política cultural. Classificá-las para eleger uma delas, supostamente mais pertinente que as outras, não faria grande sentido. O exercício aqui proposto será antes tentar distinguir estas diferentes contribuições para o conhecimento das políticas culturais. Tal clarificação parece necessária dado o estado do campo histórico, porque, começando os trabalhos a multiplicar-se, um mínimo de organização pode facilitar a percepção do carácter cumulativo dos seus dados e ajudar a imaginar novas abordagens. A literatura é doravante demasiado rica para pretender fazer um inventário nesta curta contribuição. Limitarei pois o meu projecto a um ensaio de clarificação conceptual, ilustrado com algumas referências bibliográficas e baseado num problema clássico: o da definição do objecto. Submeter a história da política cultural à definição prévia do seu objecto seria esclerosante e vão, se tal viesse a detectar o que têm em comum todos os fenómenos habitualmente associados a esta denominação, a fim de extrair a «verdadeira» política cultural de um halo de definições múltiplas. Mais uma vez, não se trata de investigar uma essência improvável, mas de fazer distinções entre abordagens das quais os objectos apresentam um «ar de família».

O exercício é tão difícil quanto necessário para evitar tanto o anacronismo, que veria uma política cultural já sempre presente onde os traços precursores são observáveis, como a restrição excessiva do termo à coisa contemporânea. «A noção de “política cultural” – como

observa Philippe Poirrier – deve ser usada com prudência.»¹ Pode-se até afirmar que só podem existir definições prudenciais, isto é, referidas de cada vez a um uso especificado. Para discriminar estes usos, é preciso avaliar duas dificuldades: por um lado, a indeterminação absoluta do objecto se se atribui à nossa política contornos tão vagos como o adjectivo que a qualifica; por outro, a demasiada familiaridade de uma política singular, a que se tornou bem visível em França pela criação de um ministério respectivo em 1959. Essa familiaridade tem dois inconvenientes: primeiro é-se tentado a considerar «política cultural» somente o que se assemelha às acções do Ministério da Cultura francês; depois, corre o risco de ser uma zona fechada, pois quanto mais a experiência francesa iniciada por Malraux serve de padrão, explícita ou implicitamente, menos se consegue apreciá-la. Mas, reflectindo, e uma vez contornadas, estas dificuldades podem guiar o nosso exercício e mostram duas maneiras de prosseguir: num primeiro tempo, confrontar as definições que abarcam mais amplamente e de forma mais extensa no tempo a política singular e recente que orienta a nossa concepção espontânea das políticas culturais; numa segunda fase, especificar essa singularidade para a situar num conjunto mais vasto e deixar ver o que fica vezes de mais na sombra.

No plural e no singular

Indo do mais afastado no tempo e do mais geral ao mais próximo de nós, há pelo menos cinco objectivos que interessam para a história da ou das políticas culturais e que merecem ser distinguidos: as permutas entre arte e política; duas paixões (o culto do passado e o culto da criação); as políticas públicas da cultura; o sector cultural; a política cultural como problematização global.

Começamos pelas duas abordagens que englobam, sem a isso se limitarem, a ou as políticas culturais. A primeira é antiga e interessa-

¹ Na sua conclusão de Philippe Poirrier, Sylvie Rab, Serge Reneau, Loïc Vadelorge, *Jalons pour l'histoire des politiques culturelles locales*, Comité de História do Ministério da Cultura, Paris, La Documentation française, 1995, pp. 205-211.

-se pelo conjunto das relações de troca, de subordinação ou de resistência, de fascinação ou de rejeição, que ligam a arte à política desde que ambas são actividades sociais separadas. A história da arte e a história política deram já numerosos títulos a este género². A segunda abordagem, de contornos menos discerníveis, está por iniciar-se; poderia ser a história de «duas paixões gerais e dominantes», para parafrasear Tocqueville, que implicam e apoiam numerosas acções públicas. Por um lado, o culto moderno e profano que faz de todos os vestígios do passado relíquias preciosas. Por outro, o fascínio pela arte e os artistas, novo pois sacraliza neles uma actividade misteriosa de «criação». São duas paixões mais complementares que contraditórias que marcam a relação das sociedades modernas no tempo e a transmissão da memória³.

Estes dois tipos de abordagens, seja qual for o interesse da sua contribuição, ultrapassam amplamente as duas componentes mínimas de qualquer acção pública e, portanto, de uma política cultural: missões confirmadas e meios administrativos, financeiros e regulamentares para as realizar. Desta definição mínima surgiu a questão do plural ou do singular. Deve-se falar de políticas culturais ou de política cultural? A questão é menos acessória do que parece. Sendo o plural menos exigente, é mais fácil começar por ele e seguir em primeiro lugar os politólogos, para evocar a história das políticas públicas da cultura. Existe política pública quando uma autoridade política agarra um problema ou um fenómeno social e quando esse «investimento» político produz medidas que afectam grupos sociais⁴. Pode-se assim fazer uma história do direito de autor, da intervenção do Estado em diferentes domínios – como o teatro, as artes plásticas, a música, a leitura ou o livro, os monumentos históricos, etc. É um campo de

² A bibliografia é imensa. Para dar um exemplo recente e respeitante à França contemporânea: Laurence Bertrand Dorléac, *L'Art de la défaite, 1940-1944*, Paris, Le Seuil, 1993.

³ Como observou Pierre-Michel Menger, *Le Paradoxe du musicien*, Paris, Flammarion, 1983, e Jean-Pierre Rioux, «L'émoi patrimonial», *Le Temps de la réflexion*, VI, 1985, pp. 39-48.

⁴ Ver, por exemplo, Jean-Claude Thoenig, «L'analyse des politiques publiques», in Madeleine Grawitz, Jean Leca, *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985, t. IV, pp. 1-60.

investigação que já deu mostras da sua fecundidade. A história e a sociologia da arte precederam, aliás, as ciências políticas. A sua análise da evolução dos sistemas de abono de recursos e de estatutos aos artistas (mecenas, corporações, academias, mercados, Estado-providência) permite situar a emergência, as modalidades e os impactes da intervenção dos Estados e outras instâncias públicas modernas⁵.

Todavia, a soma destas histórias de políticas públicas, seja qual for o seu interesse e a sua pertinência, só parcialmente coincide com o que entendemos habitualmente por política cultural. Por duas razões. Em primeiro lugar, porque a nossa concepção da política cultural não se reduz a um conjunto de medidas, encaradas como o resultado da articulação entre o trabalho governamental e diferentes grupos sociais. As apostas sociais e políticas ligadas ao destino da arte ou da cultura, a definição de mandatos políticos e de segmentos administrativos especializados, ao nível dos Estados e das colectividades locais, emprestam uma globalidade não estritamente aditiva ao que se chama política cultural. As políticas públicas da cultura mais não constituem, portanto, que uma componente «da» política cultural. Em segundo lugar, porque a formação das políticas públicas ditas, retrospectivamente, da cultura é muitas vezes anterior às estruturas administrativas e políticas a que a nossa concepção espontânea da política cultural fica ligada. Este problema é em parte tratado pelas ciências políticas. De facto, para os especialistas das políticas públicas, a sua emergência, datada, supõe uma certa configuração das relações entre poder político e sociedade: um corte entre público e privado; um Estado face a uma segmentação da sociedade em sectores, mutáveis mas estáveis no curto período, desenhados pela interacção entre factores económicos, técnicos e políticos⁶. Estas precauções evitarão interpretar as composições parietais de Lascaux como os frutos de uma política cultural neolítica...

⁵ Em França, pensa-se por exemplo, para os historiadores da arte, nos trabalhos de Pierre Vaisse, Marie-Claude Genet-Delacroix, Gérard Monnier, e para os sociólogos da arte, nos de Raymonde Moulin, Pierre-Michel Menger e Nathalie Heinich.

⁶ Pierre Birnbaum, Bertrand Badie, *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, 1979, e Bruno Jobert, Pierre Muller, *L'État en action*, Paris, PUF, 1987.

Resta o interesse pelo sector «cultural» e a sua formação... e surge o embaraço. A comparação internacional mostra a flutuação das fronteiras de tal sector: a história de cada nação definiu-o de maneira singular, na encruzilhada de políticas artísticas, científicas, educativas, sócio-culturais, de lazeres ou dirigidas a cultos. Fazer a história das políticas culturais é pois, necessariamente, fazer, num mesmo movimento, a história da formação e da flutuação de um sector ao sabor de divisões administrativas, institucionais ou intelectuais. Estas variações nacionais podem lançar dúvida sobre a própria pertinência de um domínio «cultural». Mas é possível que a comparação internacional das políticas públicas da cultura chegue a discernir um «sector» específico das sociedades pós-industriais ocidentais independente das singularidades nacionais. Pode-se já emitir a hipótese de que, existindo tal sector, ele esteja no cruzamento de três segmentações: a mais antiga, aquela que, desde a Renascença, extrai a arte do artesanato para a sacralizar; o crescimento secular de um «tempo livre», aproveitado pela divisão do trabalho e o aumento da produtividade; finalmente, a mais recente, a emergência e a parte cada vez mais forte, na economia, das actividades de serviço. Mas que tipos de relações existem entre a emergência na sociedade de um sector, isto é, de um conjunto de actividades, visto como relativo numa dimensão específica dita «cultural», e a emergência de políticas públicas?

Pode a história cultural precisar a natureza desta articulação entre acção pública e sector cultural? É o que propõe indirectamente Pascal Ory, numa soberba sùmula sobre a Frente Popular. A tese é clara: o «cultural» identifica-se com o «conjunto das representações produzidas e consumidas por um grupo social» e, como tal, distinto do económico; a política cultural assemelha-se à «cultura de Estado», sejam quais forem os seus iniciadores – Estado, municípios ou associações; «cultura de Estado» oposta à «cultura vivida»⁷. A história cultural e a política cultural vêem-se assim atribuir a maior extensão que se possa imaginar. Sem dúvida que se pode rezear que tal definição do «cultural» abranja demasiados fenómenos, mas essa propensão é inevitável desde que o

⁷ Pascal Ory, *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front populaire, 1935-1938*, Paris, Plon, 1994, pp. 18-20.

analista tome sobre si e aceite utilizar este vocábulo em vez de o deixar aos «indígenas». Do mesmo modo, a identificação da política cultural com a «cultura de Estado», definida de forma ampla, dado que não reservada ao poder público e incluindo as artes, as ciências, a informação, a educação e os lazeres, corre o risco de fazer diluir o objecto. Esta generosidade apresenta-se fecunda no projecto de Pascal Ory, pois mostra-nos mais um movimento, que contém ao mesmo tempo o impulso de um governo e as iniciativas de uma parte da sociedade, do que uma política cultural tal como a entendemos desde a existência de um ministério encarregado dos Assuntos Culturais. A Frente Popular surge como o momento em que a emergência recente da ideia de um sector e de uma aposta «cultural» é «tomada em conta» por uma multidão de inovações e de iniciativas em numerosos campos de acção pública, sem haver um centro único de instigadores. Considerada, mas ainda não «assumida como responsabilidade»⁸. Porque, se ela for outra coisa além de uma inspiração que atravessa o conjunto do trabalho governamental, supõe necessariamente uma segmentação administrativa que restringe o campo do que se chama «política cultural». Salvo se se considerar que a Frente Popular desenhou uma política cultural «potencial», de que as políticas culturais efectivas só seriam realizações parciais, a história da política cultural parece forçosamente mais estreita que a parte «governamental» da história cultural. Com efeito, para um dado período e país, a definição de um sector qualificado de «cultural» e a da acção pública dita «cultural» condicionam-se mutuamente sem nunca se ajustarem com perfeição, longe disso. De tal modo que não é possível apoiar-se no exame das fronteiras do primeiro para delimitar a segunda.

Qual pode ser então essa «política cultural», totalidade não redutível às suas partes que ainda escapa ao inventário? Tentemos uma definição: o ou os momentos de convergência e de coerência entre, por um lado, as representações do papel que o Estado pode fazer desempenhar à arte e à «cultura» em relação à sociedade e, por outro, a organização de uma acção pública. Estes momentos supõem uma força e uma coerência dessas representações, como um mínimo de unidade de

⁸ *Ibid.*, p. 14.

acção do poder público. É evidente que a acção nunca tem durante muito tempo a coerência das ideias. Também a política cultural não é só confirmada pela evidência da coerência. E igualmente, e sobretudo, o trabalho político de retoma das ideias e das iniciativas para preservar essa coerência constantemente ameaçada tanto pelo desgosto das ideias como pela dinâmica própria da acção pública. Pode chamar-se «problematização» à maneira como é construída e retomada, de maneira intelectual e prática, essa coerência. Assim definida, a política cultural é um objecto composto e lábil que tanto poderia provir da história das ideias e das representações sociais como de uma história do Estado (ou das outras instâncias públicas). Ela exige de facto a sua união. Não se reduz nem a uma justaposição de políticas sectoriais nem a uma reordenação republicana do mecenato real, por ser uma totalidade construída por ideias, por práticas políticas e administrativas situadas num contexto intelectual e político⁹. Sob este aspecto, a abordagem que lhe é mais apropriada parece-me ser o que Pierre Rosanvallon chamou história conceptual do político¹⁰. É a este objecto que, por convenção, reservo o singular de «política cultural», para deixar o plural às políticas públicas da cultura. Este singular não significa, como é evidente, que só exista um exemplar, mesmo quando a «política cultural» tem uma ocorrência menos frequente e menos espalhada que as políticas da cultura.

No final deste exercício, torna-se necessário precisar que, entre os cinco objectos que foram distinguidos, não há um só que não tenha relação ou paralelo com todos os outros. Mas cada um possui uma história, uma periodização, um campo de extensão e, finalmente, lógicas que lhe são próprias. A discriminação destes objectos não implica de forma alguma que o historiador deva limitar a sua investi-

⁹ É nesta perspectiva que situo os trabalhos de Vincent Dubois, *La Culture comme catégorie d'intervention publique*, tese de ciência política, IEP - Universidade Lumière Lyon-II, 1994, os de Guy Saez, *L'État, la Ville, la Culture*, tese em ciência política, Universidade Pierre-Mendès-France/IEP de Grenoble, 1993, e o meu próprio trabalho, Philippe Urfalino, *L'Invention de la politique culturelle*, Paris, La Documentation française, 1996.

¹⁰ Pierre Rosanvallon, «Pour une histoire conceptuelle du politique (note de travail)», *Revue de synthèse*, Jan.-Jun. 1986, pp. 93-105.

gação a um deles. Muito pelo contrário, desde que consciente das diferenças, a escolha de uma investigação em que se entrecruzam facilita o exame da sua articulação. Assim, pouco importa que aqueles que lançam a grande rede da história cultural às colectividades locais, remontando até ao início do século XIX, retirem outra coisa que não o que entendemos de maneira restrita por «política cultural», eles permitem situar a sua emergência no meio da sociabilidade burguesa, do sistema das belas-artes e da evolução dos antagonismos locais¹¹.

A singularidade de uma invenção: o momento Malraux

A França do século XX fornece um belo inventário das distinções que se acaba de fazer. À emergência de um sector cultural sob a Frente Popular sucede, em 1959, a invenção de uma «política cultural», da qual, após algumas mutações, se pode avistar o termo, em pontilhado, no fim dos anos oitenta, com proveito para o crescimento das políticas públicas da cultura¹².

Não será ingénuo fazer coincidir, em França, a invenção da política cultural com a criação de um ministério? Por muitas razões, fazer do momento Malraux uma ruptura de fundo parece demasiado sacrifício ao senso comum. É certo que a criação em 1959 de um ministério encarregado dos «Assuntos Culturais», retomando no essencial, além da autonomia orçamental e política, as atribuições do antigo Secretariado de Estado das Belas-Artes, bem como a promoção de uma

¹¹ Ver nomeadamente: Jean-Pierre Rioux, Jean-François Sirinelli dir., «Les politiques culturelles municipales. Éléments pour une approche historique», *Les Cahiers de l'IHTP-CNRS*, 1990; Philippe Poirrier et al., *Jalons pour l'histoire des politiques culturelles locales*, op. cit. O mesmo para o seguimento sobre o longo período de um só tipo de acção municipal, como a estatutária: ver Philippe Poirrier, Loïc Vadelorge, «La statuaire provinciale sous la Troisième République. Une étude comparée: Rouen e Dijon», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Abr.-Jun. 1995, n.º 2, pp. 240-269.

¹² É, pelo menos, o que tentei demonstrar no meu artigo «De l'anti-impérialisme américain à la dissolution de la politique culturelle», *Revue française de science politique*, 1993, vol. 43, n.º 5, pp. 823-849.

filosofia da «acção cultural» ao nível de doutrina oficial do novo ministério, são outros tantos factos que não devem ser sobreavaliados. A ideia de uma ruptura de fundo não pode ser mantida, nem pela ausência de precedentes nem por um grande desígnio cultural consubstancial à V República nascente. Foi um conjunto de circunstâncias, a presença de Malraux ao lado do general de Gaulle e a necessidade de encontrar um emprego à altura da personagem depois da sua substituição no Ministério da Informação, que levou à criação de um ministério, reclamado de forma recorrente sob a III e a IV Repúblicas¹³. No entanto, se a formação do Ministério Malraux possui valor de fundação, se é preciso voltar a ele como a uma base em que assentam sucessivos sedimentos, é porque o aparecimento e sobretudo a perenidade do ministério instauraram divisões intelectuais, divisões administrativas e repertórios de acção sempre actantes. A maior parte dos ingredientes têm uma história antiga, mas é a combinação que é original e que cria a ruptura. Por uma mistura de feliz coincidência, de tática e de talento, o pensamento de Malraux encontrou uma situação, e de três maneiras: dando justificação a um *bricolage* administrativo; firmando a acção do ministério na concepção gaulista do papel do Estado; conferindo à administração uma nova postura no sistema das instituições artísticas. Só evocarei aqui a terceira por ser esta que, por contraste, esclarece a situação actual do Ministério da Cultura e abre a perspectiva para outros objectos ou campos de investigação¹⁴.

Caracteriza-se muitas vezes a especificidade da política cultural francesa pela força de uma tradição monárquica de implicação directa do poder político no apoio à vida artística e pelo nível constantemente concedido às artes no orgulho nacional francês. O risco deste género de observação é que, pela verificação da repetição desta ou daquela atitude, se passe insensivelmente a uma explicação pela tradição, quando é justamente a sua sobrevivência, sempre selectiva, que me-

¹³ Para a IV República, ver Robert Brichet, «Pour un ministère des Arts», *Les Cahiers de la République*, Dezembro 1956, 4, pp. 78-92.

¹⁴ Descrevi as duas outras em *L'Invention de la politique culturelle*, op. cit.

rece explicação. De forma mais grave, o apelo a uma linha francesa, anterior ao que chamámos invenção da política cultural, esfuma a sua singularidade. Assim, a tripla centralização, política, administrativa e cultural do nosso país, associada ao sistema presidencial da V República, não deixa nunca, nas comparações internacionais, de ser destacada como uma originalidade da política cultural francesa. Ora esta centralização vem colorir o conjunto das políticas públicas do Hexágono. Pesa nas políticas culturais francesas sem lhes caracterizar completamente a natureza. Uma das originalidades da França, desde Malraux, está noutro ponto: na definição da política cultural como projecto contra a instituição.

Esta dimensão da ruptura instaurada pela ideologia malrauxiana, e pelas circunstâncias da sua aplicação está ainda inscrita nos modos de agir do actual ministério. Tem pelo menos três motores. Primeiro, baseando a missão do ministério na democratização e rejeição das Belas-Artes, Malraux faz convergir, pela primeira vez, no seio da mesma administração, dois movimentos, ambos provindo do fim do século XIX: a crítica implacável de um sistema académico já à beira da explosão sob o Segundo Império¹⁵; e a reivindicação de um direito do povo à cultura. Sabe-se agora que, muito antes dos ataques de Jeanne Laurent contra o Instituto e as supostas fraquezas da III República, a ideia de um sistema académico bastante poderoso para impor o seu conformismo às iniciativas do Estado é um lugar comum desde o fim do século XIX¹⁶. Segundo, este mito, ainda vivo em 1960, garantido por uma real fraqueza da administração das Belas-Artes, alimenta a preocupação de apoiar a missão de democratização dos representantes da modernidade estética, que desde os anos cinquenta começavam a fazer reviver a ideologia das vanguardas do princípio do século. Terceiro motor desta oposição do projecto e da instituição, a associação ao ministério, via IV Plano, em que Malraux procurará uma alavanca financeira, dos temas e de certos homens da elite modernizadora então

em plena actividade¹⁷. Com esta associação, a política do ministério, e especialmente a sua política de equipamento cultural, integra-se num movimento de antecipação do Estado sobre a sociedade. A criação do ministério abraçava assim o combate da modernidade estética contra instituições que simbolizavam o conformismo, da elite modernizadora da administração francesa contra a rigidez da sociedade francesa, operando uma verdadeira OPA ideológica sobre o ideal, de esquerda, da educação popular. O ministério conservou, como um reflexo, a identificação da sua missão com um projecto oposto às instituições existentes. É uma modalidade de acção que impregna, desde a sua criação até alguns dos grandes trabalhos mitterrandianos, as iniciativas mais estruturantes: quando pode, o ministério prefere o novo projecto à reforma interna das instituições existentes.

A rejeição das instituições, associada ao sentimento de estar ao serviço de uma modernidade estética, é constitutiva da concepção e da prática francesa da política cultural. Um olhar sobre outros países mostra que as instituições nem sempre têm este papel de contraste¹⁸. Convém ser mais preciso para evitar os mal-entendidos: não se trata das instituições enquanto organizações. Toda a política cultural, a francesa à cabeça, apoia e utiliza organizações. Trata-se da ideia de instituição, isto é, da ideia de que um conjunto de indivíduos, reunidos por razões diversas e eventualmente sob uma forma organizacional, mas não necessariamente, possa ver que lhe reconhecem, mais ou menos explicitamente, o poder de dizer a norma e de avaliar de maneira directa ou indirecta as actividades da sua competência. Se,

¹⁷ Pierre Grémion, «L'échec des élites modernisatrices», *Esprit*, Novembro 1987. Além da importância do IV Plano no lançamento da política de equipamento do ministério, o papel de mecenas da Rua de Valois, assegurado pela Caixa dos Depósitos e Consignações, dirigida por François Bloch-Lainé, simboliza bem esta associação.

¹⁸ Assim uma das primeiras obras sobre o sistema britânico de apoio às artes parecia-se bastante com uma soma de histórias de instituições: ver J. S. Harris, *Government Patronage in Great Britain*, Chicago University Press, 1970. Nos Estados-Unidos, o sistema de *panels* do National Endowment for the Arts deve muito ao modelo dos *trustees* que governa as grandes instituições artísticas: ver K. V. Mulkahy, C. R. Swaim, *Public Policy and the Arts*, Boulder, Westview Press, 1982.

¹⁵ Ver Harrison e Cynthia White, *La Carrière des peintres au XIX^e siècle*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1991.

¹⁶ Pierre Vaisse, *La Troisième République et les Peintres*, Paris, Flammarion, 1995.

com efeito, existem tais instituições em França, a ideia de instituição não é, desde 1959, uma «ferramenta mental» da política cultural, tanto a noção está ligada à ideia de tradição conformista e tanto a ideologia modernista foi forte no seio do ministério¹⁹.

Esta postura anti-institucional e modernista da política cultural francesa indica pelo menos duas outras maneiras solidárias de contribuir para a sua história: a história das instituições artísticas e a dos «poderes normativos», no que, desde a Frente Popular, está mais ou menos claramente associado a uma dimensão cultural. A história das instituições francesas, e sobretudo da sua relação com as autoridades públicas, é um género ainda insuficientemente tratado apesar de alguns trabalhos pioneiros²⁰. O seu desenvolvimento desenharia como que o negativo da invenção francesa da política cultural. A história dos «poderes normativos» é mais difícil de circunscrever. Assinalamos apenas três objectivos que ela poderia ter e que estão ausentes das nossas bibliografias: a evolução do funcionamento da crítica artística e do seu impacte nas decisões públicas; as concepções e os exercícios do julgamento estético nas instâncias sujeitas, por diversos motivos, à necessidade de avaliação das actividades artísticas; e finalmente, como a comparação com os Estados Unidos e os debates recorrentes sobre o papel cultural da televisão sugerem o interesse, a história cruzada das nossas concepções do «enriquecimento cultural» e do divertimento, sendo um valorizado à medida da condenação do outro, considerado alienante ou embrutecedor.

Tais abordagens, centradas no que a nossa moderna política cultural tende a obliterar, seriam excelentes antídotos contra uma even-

tual cegueira, simétrica daquela de que foram vítimas os nossos antepassados da III República, quando ainda reinava a ideia de instituição. Eles foram, como mostrou Pierre Vaisse²¹, os primeiros propagadores do mito da onnipotência esclerosante do sistema académico. Toldados pelo sucesso público do Salão, continuaram a condenar o projecto do Instituto, quando ele era cada vez mais impotente, e não puderam ver as importantes mutações em curso, sobre as quais uma parte da nossa percepção da arte ainda assenta: reconhecimento da pluralidade do mundo artístico, dissipação da oposição entre uso privado e uso público da pintura, emergência, na percepção da actividade artística, da prevalência do artista sobre as obras e da periodização histórica sobre os géneros. Se não queremos, por nossa vez, ser vítimas de uma ilusão semelhante, talvez seja necessário não só distinguir as diferentes realidades que recobrem a ou as políticas culturais, mas também velar igualmente para não ficar preso a elas.

Como se espera ter mostrado, a ou as políticas culturais, tanto no singular como no plural, pelo que evidenciam e pelo que dissimulam, abrem à história numerosos campos.

¹⁹ Isto, por razões múltiplas: convicções próprias dos membros do ministério, osmose com os meios artísticos, desejo de corrigir os esquecimentos do Estado, domínio internacional desta ideologia, o evitar do julgamento estético tornado possível pela elevação da novidade à categoria de critério!

²⁰ Além dos trabalhos já citados de Harrison e Cynthia White, de Pierre Vaisse, pensa-se em Frédérique Patureau, *Le Palais Garnier dans la société parisienne, 1875-1914*, Liège, Mardaga, 1991; Marie-Claude Genet-Delacroix, *L'Art et l'État sous la III^e République. Le système des Beaux-Arts, 1870-1940*, Paris, Publications de Sorbonne, 1992; Marc Fumaroli, *Trois Institutions littéraires*, Paris, Gallimard, 1994.

²¹ *La Troisième République et les Peintres*, op. cit.

Por que surgem tantas lembranças e tantas rememorações nas nossas sociedades inquietas? E por que, em contraponto ou em contrapartida, os historiadores se interessam tanto pela memória das pessoas e dos povos, por que fazem dela um autêntico e vivo objecto das suas investigações? Estas perguntas enchem as livrarias, as teses e os colóquios desde há perto de vinte anos: a bem dizer, desde os princípios da crise. Alimentaram seminários e alguns *best-sellers*. Sobretudo, fustigaram muito oportunamente a história cultural em França¹. Porque, situando-se na encruzilhada das representações colectivas, passadas, presentes e futuras, como poderia ela fazer a economia das memórias que as codificam e as transmitem? E porque não teria instalado o memorável no centro das suas problemáticas e no do seu trabalho?

Não receamos dizer que, deste modo, se ajusta ao fruto dos tempos. É verdade que a memória sempre foi imperiosa e provocadora. Mas hoje ela desnuda e trespassa mais do que nunca. Causa

¹ Retomo aqui elementos tirados de artigos em que tentei apreciar as minhas próprias investigações: «Notre mémoire populaire», *Les Nouvelles littéraires*, dossier, 26 Janeiro 1978; *Problèmes de méthode en histoire orale*, Paris, CNRS, IHTP, 1981; «Sur la mémoire collective», *Bulletin de l'IHTP*, n.º 6, Dezembro 1981; «L'historien et les récits de vie», *Revue des sciences humaines*, 1983-3; «L'histoire orale en France; enjeux, bilan et perspectives», *Les Cahiers de Clio*, Jan.-Mar. 1984; «Individu, mémoire, histoire», in *Croire la mémoire?*, Aoste, AVAS, 1988; «La déesse Mémoire», *Le Monde*, 18 Março 1993; «Nous sommes entrés dans l'ère des lieux de mémoire», *L'Histoire*, n.º 165, Abril, 1993.

também arrepios, jogando alternadamente com a nostalgia e a inquietação. Os Gregos haviam-no pressentido: a pequena Clio, filha de Mnemósina e de Zeus, distrairá os deuses e conviverá com os poetas. O seu sopro, dizia Hesíodo, há-de afagar para sempre os mortais, anunciando-lhes «o que será e o que foi».

Compete ao historiador do cultural consentir na fábula, sem se deixar levar. E esclarecendo, em primeiro lugar, este velho idílio, porque história e memória se opõem. A história é um pensamento do passado e não uma rememoração. Forjou as suas próprias armas e codificou as suas leis. O historiador não é portanto um memorialista, porque constrói e dá a ler a narrativa – sim, a narrativa: redescoberta recente, importante e duradoura² – de uma representação do passado. Laiciza e põe em prosa o tempo memorial dos heróis epónimos e dos mitos fundadores, das sagas intermináveis e dos episódios constitutivos. Objectiva, assim, um colectivo informal, periodiza, obstina-se na cronologia, talha e corta nas plagas dessa «longa memória», imperturbavelmente etnológica, fortemente terrena e de certo modo tribal, de que Françoise Zonabend remexeu as areias³. O seu voluntarismo crítico, a sua obsessão científica erigindo à distância um tema de estudo que ele a seguir modelará à sua vontade e com as suas regras, destroem a lembrança-fetiche, desalojam a memória dos seus espaços naturais. Inversamente, esta última alimenta-se de um tempo dilatado aos limites orgânicos de uma consciência individual ou colectiva. Sacraliza-o, recusando qualquer descontinuidade e cronologia. Ri-se das interpenetrações da razão e da experiência vivida. Péguy viu bem, em *Clio*, o seu «diálogo da história e da alma pagã», que «a memória e a história formam um ângulo recto». À primeira compete o cuidado de remontar o tempo por dentro, de alcançar o passado, de invocar a herança de um paganismo imperturbável. À segunda, a perpendicular,

² Ver Laurence Stone, «The Revival of Narrative. Reflections on a New Old History», *Past and Present*, n.º 85, 1979 (traduzido em *Le Débat*, n.º 4, Setembro 1980); Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, vol. 1, *L'Intrigue et le Récit historique*, Paris, Le Seuil, 1983; Jacques Revel, «Ressources narratives et connaissance historique», *Enquête*, n.º 1, 1995.

³ Ver Françoise Zonabend, *La Mémoire longue. Temps et histoires au village*, Paris, PUF, 1980.

a erudita, o de inscrever, de pontuar, de decifrar, de burilar e contar, de raciocinar e de prever, para melhor compreender e dar a conhecer um destino lógico. Hegel dizia, com razão, que a primeira categoria histórica não era a lembrança mas a promessa.

Colocar esta incompatibilidade de humor entre filha e mãe, entre Clio e Mnemósino, é um primeiro dever para o historiador. Mas assumir essa exigência não basta para clarificar o resultado. Porque numa sociedade tão antiga e tão mediatizada como a nossa, fixando com perplexidade a sua própria imagem, isolada no extremo de um velhíssimo continente assaltado por gente rejuvenescida desde 1989, é forte a tentação de passar a linha de demarcação e tirar partido da interpenetração entre uma história constitutiva da memória nacional desde Jules Ferry e memórias parcelares que alimentam a identidade dos grupos que as têm ou as reinventam. Neste país em que a crise encobre o futuro, compreende-se que perdurem fortes convivências entre a memória patrimonial incensada e o curso da história desafinado que já não canta amanhã. Deste modo, o historiador da memória tem de viver e ultrapassar com bom-senso uma tensão, fecunda mas lancinante e muitas vezes incómoda: a divisão, constitutiva do domínio cultural, entre o instituído e o vivido; entre, por um lado, as memórias nacionais em continuado, regidas, comemoradas, auto-satisfeitas, ensinadas para serem partilhadas e, por outro, as memórias particulares, comunitárias ou «multiculturais», nariz ao vento e demasiado à vontade num tempo deslocado. Quando as segundas seguem ao assalto das primeiras, o campo histórico fica todo aberto, mas a sua exploração recomenda ter mapa e bússola. E ela nunca começa sem, por primeira bagagem teórica, o aviso de Paul Ricoeur: «Quanto mais a noção de memória colectiva se deve considerar como noção difícil, desligada de qualquer evidência própria, mais a sua rejeição anunciaria, a prazo, o suicídio da história.»⁴

⁴ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, op. cit., vol. 3, *Le Temps raconté*, 1985, p. 174. Ver sobretudo Reinhardt Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Ed. do EHESS, 1990. Não esquecer também que Jacques Le Goff lembrou precocemente que «a memória é a matéria-prima da história», in *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, «Folio», 1988.

Uma figura imposta

Compreende-se pois que, por precaução, esta história tenha tomado por primeira hipótese de trabalho uma evidência banal e tenha feito incidir sobre a ingenuidade desta uma série de trabalhos que servem de referência: o fruto dos tempos levava à memorização e ao consumo de massas de uma sopa com verduras do passado. Esta retromania voltava as costas a qualquer história instituída, portadora de hierarquias, capaz de, só com as suas forças demonstrativas, estabelecer certas verdades boas de dizer, de reforçar certos valores que unem uma comunidade e, por conseguinte, difundir seguranças colectivas, sociais e nacionais, as únicas a serem portadoras de um futuro. Os historiadores cedo pensaram que este autismo da memória não os provocaria impunemente⁵.

Há vinte anos que os Franceses imobilizados na crise começaram por isso a olhar com complacência e ternura para as supostas harmonias de outros tempos. Tudo foi pretexto para o passadismo, o lazer e o *hobby*, o bilhete postal e os vestidos da avó, a genealogia de amador e as animações campestres com foice. Com a ajuda do sucesso do Ano do Património, em 1980, houve um apelo proteiforme a uma memória que se enraizava e acalmava, ao turismo e ao neuroléptico, à animação e ao violino de Ingres, ao frenesi do *stock* e da acumulação. Cada indivíduo, cada grupo formal ou informal era responsável pela sua identidade e quase intimado a ser o seu próprio historiador.

Esta obstinação, repetimos, excitou bastante e legitimamente a ciência histórica. Desde 1975, enquanto surgia a tradução de *L'Art de la mémoire* de Yates, a primeira história moderna de uma memorização com valor de passaporte para tantos pioneiros⁶, dois *best-sellers*, *Le Cheval d'orgueil* de Pierre-Jakez Hélias e *Montaillou, village occitan* de Emmanuel Le Roy Ladurie, ladeados por uma produção erudita de

⁵ Para o estudo do período contemporâneo, raros foram aqueles que sentiram a importância dos trabalhos pioneiros de Maurice Crubellier, reunidos tardiamente em *La Mémoire des Français. Recherches d'histoire culturelle*, Paris, Henri Veyrier, 1991.

⁶ Frances A. Yates, *L'Art de la Mémoire*, Paris, Gallimard, 1975 (1.^a ed. inglesa, 1960).

sucesso, *L'Histoire de la France rurale*, publicada na Seuil –, marcaram a instalação em força da narrativa da vida rude e das nostalgias rurais numa problemática de história⁷. Segue-se, para deter esta memória rural agonizante e exprimir «a beleza do morto⁸», uma pendência confusa em que coabitaram os avós convocados *in extremis* diante dos microfones, militantes de uma «história oral» que julgavam dar assim a palavra aos esquecidos da História, os biógrafos à espreita, os furiosos do vocalismo e gentis doutores especializados nas «guerras franco-francesas» mais memoráveis, a quem cedo se juntaram os grandes andarilhos dos *Lieux de mémoire*⁹. Assim aconteceu ser o terreno batido e rebatido durante quinze anos.

Este bucolismo caiu na anedota pelos fins do decénio de 1980 e, de repente, a história cultural da memória virou largamente de bordo. Porque, após tantos anos de explorações das memórias em tamancos atomizados, passou-se às meditações, cuja morosidade crescia com o aprofundamento de uma crise de múltiplas dimensões e em que o fim dos camponeses só podia passar por sinal precursor. Foi pois necessário encarar outras questões, mais fortes e menos desencorajantes.

Que se passou então? Nada, além da tomada de consciência de que uma série de tempestades varrerá os modelos sobre os quais havia sido mantida a continuidade da Nação. As etapas cronológicas desta diluição do prestígio no furor do mundo são conhecidas. A Primeira Guerra Mundial havia marcado a apoteose de uma memória nacional e republicana, que significou, do Marne à Vitória, a sua força de união. Mas o sangue vertido em demasia tornou fatal a velha depressão

⁷ Pierre-Jakez Hélias, *Le Cheval d'orgueil. Mémoires d'un Breton du pays bigouden*, Paris, Plon, 1975 (a completar por P.-J. Hélias, *Le Quêteur de mémoire. Quarante ans de recherche sur les mythes et la civilisation bretonne*, Paris, Plon, 1990); Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975; Georges Duby e Armand Wallon dir., *Histoire de la France rurale*, Paris, Le Seuil, 1975-1976, 4 vol.

⁸ A expressão, então saudada com grande interesse metodológico, é de Michel de Certeau, «La beauté du mort. Le concept de "culture populaire"», *Politique aujourd'hui*, Dezembro 1970, retomado em *La Culture au pluriel*, Paris, UGE, «10/18», 1974.

⁹ Ver Pierre Nora dir., *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1992, 7 vol.

humana de um país que durante tanto tempo tinha dominado a Europa ocidental com o peso da sua população. A crise dos anos trinta e a Segunda Guerra Mundial relançou depois a «guerra franco-francesa» e, de passagem, a França urbana, industrial e terciária prevaleceu sobre uma França rural conservadora das forças da memória. O fim dos camponeses cedo deslocou os mecanismos de transmissão das heranças. A força da imigração, a dos modelos culturais anglo-saxónicos, reforçaram a dúvida. Finalmente, a crise mundial e o conhecimento das pressões do mercado internacional realçaram a fatalidade dos bloqueios e dos atrasos. Deste modo, a França recuou para o nível das potências médias.

Compreende-se que a memória colectiva herdada tenha sido, a pouco e pouco, vítima destes choques sucessivos. O próprio Estado perdeu uma boa parte da sua eficiência memorizante, diluindo-se no Estado-providência desde 1945, sem conseguir actualizar as condições da transmissão pública dos valores e dos saberes, de que é reveladora a eterna reforma do ensino desde há meio século. A partir de então, o social conseguiu muitas vezes passar à frente do nacional, nas mutações sociológicas que arruinaram o domínio rural, promoveram o assariado e colocaram um «grupo central» proteiforme em situação de governar os usos e costumes sócio-culturais e a distribuição da ascensão social. Muros inteiros de memórias sociais se afundaram na passagem; a dos camponeses e das paisagens que civilizavam; a dos operários, diluída nos modelos comuns de consumo e de promoção. Fazem-se sentir os efeitos da classe etária ou geracional, quebrando as coerências culturais e os modos de reprodução dos valores. As classes e os grupos dispersam-se, os antigos mecanismos de promoção republicana ficam bloqueados, enquanto a sociedade mais indecisa, mais fluida ou mais mole cultiva o efémero¹⁰. Rematando a evolução, o domínio dos *media* modernos do som e da imagem, depois as revoluções da informática e do multimédia impõem um tempo social sem duração, que favorece o esquecimento na pro-

¹⁰ Ver Gilles Lipovetsky, *L'Empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987, e *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992.

porção da amplidão do *stock* de informações espalhadas e da pretensa evidência dos saberes vendidos «por linha» e, ao mesmo tempo, menos atentamente transmitidos. É toda a nova comunicação que assim aco-tovela as regras que regem a memória dos grupos e a memória comum¹¹. E o próprio consenso nacional modificou, em consequência, a ordem dos seus valores: o culto das origens é substituído por um presente incerto e uma modernidade técnica, à união cívica opõem-se a afectividade individualista, a tribalização ou o comunitarismo «emocional»¹².

Para dar boa medida, acrescentamos, desordenadamente, quanto a estes últimos anos, a perda de substância de regiões inteiras prometidas ao baldio industrial, o recuo para as proximidades provincianas do «viver e trabalhar na região», a decomposição das memórias comunista e gaulista, que tanto haviam ajudado a estruturar as imagens nacionais do passado, a ruína das esperanças revolucionárias, alguns milhões de novos pobres em perda de identidade, imigrados mais clarividentes e que mais inquietam, subúrbios em latência ou já em dissidência, ataques de febre xenófoba ou anti-semita de sinistra memória, elites com ausência de peso social e escândalos que ultrapassaram o do Panamá. E temos que admitir que, sobre este sedimento hexagonal já muito espesso, a Europa e o mundo, perturbados em 1989, depuseram um muito novo furor. Fim da Guerra Fria e grande vazio do lado do comunismo que policiava uma parte do planeta, regresso dos nacionalismos belicosos a Leste, com encontros memoráveis em Sarajevo, entrada em força das periferias do Sul e do Extremo-Oriente no mercado universal do trabalho a baixo preço e da imigração de alta tensão, ameaçando os países ricos, reacções e integristas religiosos de vocações expansionistas; é longa a lista das novidades que tornam o futuro um pouco mais imprevisível, que fazem proliferar um presente sem fé nem lei. Neste contexto desanimado, sublinha Pierre Nora, «o passado já não é a garantia do futuro;

¹¹ Ver Erik Neveu, *Une société de communication?*, Paris, Montchrestien, 1994.

¹² Ver Michel Maffesoli, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Klincksieck, 1988.

é aí que se encontra a razão principal da promoção da memória como agente dinâmico e única promessa de continuidade»¹³.

Apelo ao método

Esta nova distribuição varreu pois em França os efeitos campesinos da primeira expatriação pela memória. Os nossos confrontos específicos e já antigos ao redor da Segunda Guerra Mundial e do tempo de Vichy, despertos pelo duplo eco do processo de Barbie e da ofensiva dos revisionistas, negando que pudesse existir ainda uma memória de Auschwitz, contribuíram entretanto para excitar velhas e memoráveis apostas. As nossas comemorações oficiais e a celebração do Bicentenário de 1789, por bem orquestradas que estivessem, não tiveram, pela nossa parte, todos os efeitos de união que as nossas elites antecipadamente gozavam. Tanto e tão bem que as altas pressões brutalmente acumuladas fizeram estalar tempestades, que a situação de crise e de dúvida projectou estilhaços de memória pelos quatro cantos da sociedade.

Neste mundo triturado pelos *media* e fascinado pela imagem de si mesmo que lhe dão, impõe ainda ao historiador um tempo novo, sem duração nem projecto, um tempo sem devir, mal calibrado na escala do passado e do futuro: um presente hesitante, cuja aceleração e desagregação negam a origem e o destino; um presente em que se fica à espera de melhor. Esta irrupção brutal de um tempo descontínuo, muito «fim de século», desde logo contribuiu ao mesmo tempo para desmultiplicar e depois esgotar o activismo da memória tranquilizante e apressar o fim de uma visão da história em continuidade, partilhada e nacionalizável. O pressentimento de uma avaria de transmissão, e talvez até de um hiato fatal, explica a febre dos grupos sociais e dos indivíduos acumulando recordações antes que seja demasiado tarde, moraliza a obrigação íntima de descobrir raízes. Mas tarde de mais, talvez, dado que, como se observou, o desvio cultural foi cavado entre

as gerações, entre as camadas sociais, entre um poder central suspeito de jacobinismo elitista e o local adornado das virtudes calorosas da proximidade, entre o nacional e o europeu fendidos pelo choque do Tratado de Maastricht. A partir daí, os valores republicanos descolaram-se, a escola desempenha menos bem o seu papel de transmissão, a hora é do todo-cultural e da comunicação «em linha».

A conjunção demasiado presente de inquietações e de inovações arruína as hierarquias e quebra a perspectiva. Deteriora os temas federadores de que vivemos desde há dois séculos, a Nação policiada, a história laicizada e memorável, a pátria dos Direitos do Homem. Ela leva a sociedade a cultivar o seu avesso, um património incansavelmente revisitado, uma identidade em sofrimento, uma memória desagregada e vagabunda, que se supõe serem os únicos portadores de sentido no futuro. E também, sem reear a contradição, colocar em rivalidade constantemente dubitativa os três valores derradeiros que sobrenadam: património, identidade, memória, «as três faces do novo Continente Cultura». Na encruzilhada deste presente incómodo e do esboroamento do cimento republicano, Pierre Nora assinalou um «momento-memória», vivido na dúvida e na confusão. Tudo se passa como se a ruminação da memória fosse urgentemente substituída por uma história nacional insípida.

Este momento, por que negá-lo, abala o historiador. Porque, já sacudido pela profusão da memória – e como nos diz ainda Pierre Nora –, deve viver intensamente a sua «idade historiográfica». Assim, curva-se talvez com demasiada boa-vontade perante as borrascas do espírito do tempo, e a produção dos livros de história segue de muito perto o ciclo litânico das comemorações, dos aniversários e das ruminações passadistas. Seria, por exemplo, possível publicar tantos livros sobre o Bicentenário de 1789 quando se torna evidente que uma investigação histórica nova não seria capaz de os alimentar todos? Os estabelecimentos comerciais, muito prósperos quanto à Segunda Guerra Mundial, aos crimes de Vichy ou à epopeia gaulleana, não são também eles, abastecidos por produtos frescos. E que dizer de tantas reflexões apressadas sobre as perturbações a Leste?

Ficar-se-á, no entanto, grato à história cultural por ter tentado compreender melhor este presente de efeitos desestabilizadores. A par de uma «história imediata» inventada nos anos sessenta por jornalistas

¹³ Ver a sua introdução e a sua conclusão em *Lieux de mémoire*, op. cit., de onde são tiradas esta citação e as seguintes.

tas, uma «história do tempo presente», mais científica, ficou assinalada e marcou pontos¹⁴. Soube «fazer *surf*» na vaga de memória, reflectindo activamente sobre si mesma e pondo em causa algumas hierarquias colhidas em Braudel e nas *Annales*, entre a perenidade e o presente, o económico, o social, o cultural e o político. Também desde há quinze anos a actividade histórica abraçou o repetitivo, o maciço e o imóvel, factos rebeldes, choques traumatizantes, descontinuidades e falhas, indivíduos-reis e multidões sem líderes. Reabilitações conjuntas da narrativa, do acontecimento e da história política, moda do biográfico, valorização do curto prazo e do risco, do contingente e do accidental, negação da modernidade linear: muitos progressos metodológicos e temáticos recentes foram réplicas à impetuosidade da onda de memória e que se impuseram seguindo um questionamento propriamente cultural que, afinal, impregnou de forma tão ampla a história do contemporâneo. Assim, o estudo da memória ajudou a disciplina histórica a reflectir sobre si mesma. Será um acaso o trabalho crítico mostrar as suas exigências e os seus primeiros efeitos no próprio momento em que a história da história, a historiografia, atinge uma verdadeira recrudescência? E se, paralelamente, se escrevem outra vez tantas Histórias de França, não será sinal de uma interrogação sobre a tradição que fazia da história a serva da memória nacional ou o seu primeiro vector? Estas introspecções teriam sido menos vivas sem o incentivo do cruzamento contemporâneo das memórias confusas e genitoras.

Não dissimulamos, no entanto, que esta atenção metodológica está também ligada à debilidade da vocação pedagógica da história em assegurar por si o magistério moral da transmissão do nacional. Pelo desvio da memória, esta interioriza afinal o estatuto moderno que faz dela uma banal ciência social de paradigmas sempre repostos no estabelecido¹⁵, seja qual for o lugar das suas irmãs na hierarquia.

¹⁴ Ver Agnès Chauveau e Philippe Tétart dir., *Questions à l'histoire des temps présents*, Bruxelas, Complexe, 1992, e IHTP, *Écrire l'histoire du temps présent. En hommage à François Bédarida*, Paris, CNRS Éditions, 1993.

¹⁵ Ver Marcel Gauchet, «Changement de paradigme en sciences sociales?», *Les idées en France, 1945-1988. Une chronologie*, Paris, Gallimard-Le Débat, «Folio-histoire», 1989.

Tendo, como consequência, riscos e esperanças. Porque o hiato entre história e memória nem sempre está apagado. Não floresceria a história-disciplina senão sobre o declínio das memórias ou sobre algum voluntarismo datado que desejasse dá-las à luz pelo *forceps*? Não desempenharia a história erudita o seu papel nas perdas de identidade? «O que é a história?», perguntava-se no século XII ao filósofo Maimónide: «Uma perda de tempo», respondia ele, e toda a tradição judaica, segundo Yerushalmi, é percorrida por este antagonismo fecundo da memória e da história¹⁶. Subjectiva, parcelar, a memória deve, com efeito – repetimo-lo – ser um tempo suspeito para a história. Mas uma história sem memória seria também cientificamente realizada sem grande prejuízo. É certo que vivemos o risco da ruptura da história erudita com os voluntarismos das memórias nacionais ou populares. Livremo-nos, no entanto, de argumentos *ad hominem* e de tergiversações teleológicas. Basta talvez convir, neste momento, que o estudo da memória obriga o historiador a admitir que estuda mais o tempo do que o passado, e que a sua construção se inscreve numa orquestração de tempos polifónicos que a submergirá um dia, antes de retomada. E sobretudo, que o recitativo das memórias imperiosas ou balbuciantes encontra sempre o que o relativiza e o torna legível e partilhado: a narrativa, igualmente construída, sem a qual a história só seria memória em sofrimento e desordem. Trabalhar como historiador da memória dá pois relevo e possui valor de teste para as reflexões metodológicas mais inovadoras¹⁷.

Memórias comuns

Arrisquemo-nos a dar um breve resumo dos campos de investigação privilegiados de uma história da memória. A memorização alastrou de tal modo que o trabalho histórico, repetimos, ficou por ela

¹⁶ Y.-H. Yerushalmi, *Histoire juive et Mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984. Para uma aplicação contemporânea exemplar, ver Nicole Lapierre, *Le Silence de la mémoire. À la recherche des Juifs de Ploetz*, Paris, Plon, 1989.

¹⁷ Ver Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, op. cit., e Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.

irrigado, sendo voluntariamente interiorizada a fórmula de Pierre Nora que definia a memória como «a economia geral do passado no presente». Não será de admirar, por conseguinte, ver multiplicarem-se os estudos que provocam a memória no seu próprio terreno e tentam encará-la como um objecto de história, passível das mesmas atenções lógicas, do mesmo espírito crítico e do mesmo desinteresse científico que todos os outros objectos construídos pelo historiador.

Esta configuração inédita foi traçada em França, desde há vinte anos, no cruzamento de uma história oral de tons antropológicos que reabilitava a construção do vivido¹⁸, e de uma sociologia da memória inaugurada por Halbwachs¹⁹. Esta demonstrava com profusão que a recordação era um instrumento poderoso de integração social na nação ou no grupo. Ao seu contacto, o historiador aprendeu a distinguir melhor o vestígio e a evocação, a transmissão e a construção, a tradição e a lembrança: deixou de pensar que a memória reproduziria ou deformaria uma dada realidade social, subjacente ou consciente; concordou que ela não era o espelho, ainda que deformante, de um ponto de fixação considerado real ou de referência, mas que constituía em si mesma um factor da evolução histórica de uma sociedade. E que era, portanto, um bom «alimento» para historiador. Por seu lado, a história oral permitiu, em determinada altura, uma irrupção do vivido «bruto» e do imperativo do indivíduo no campo. Facilitou a saída de palavras a decifrar, uma mistura de verdade, de imaginário e de aprendido, um *stock* de «pequenos casos verdadeiros» e, sobretudo, fortaleceu a história de grupos humanos negligenciados pela tradição escrita, ligados às suas recordações, em desarmonia com uma visão demasiado linear e demasiado oficial do correr do tempo, muitas vezes residuais e sempre testemunhas de refacções da aventura colectiva de que a sua memória conservava o único vestígio²⁰.

¹⁸ Ver Philippe Joutard, *Ces voix qui nous viennent du passé*, Paris, Hachette, 1983, e Danièle Voldman dir., *La Bouche de la vérité? La recherche historique et les sources orales*, Paris, Les Cahiers de l'IHTP-CNRS, 1992.

¹⁹ Ver Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925; reed. Paris, Albin Michel, 1994; Gérard Namer, *Mémoire et Société*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987.

²⁰ Ver Philippe Lucas, *La Religion de la vie quotidienne*, Paris, PUF, 1981.

Foram assim acumulados inquéritos e conclusões, nem sempre conciliáveis. Certo estudo sobre Reims, durante a guerra de 1914-1918, descobriu recordações constituídas, mas não memória colectiva organizada. Na vertente sul do monte Lozère, as comunidades protestantes revelaram uma memória histórica particularmente vivaz, de *Camisards* resistentes, enquanto as populações católicas da vertente norte pareciam não a possuir, embora tenham estado sujeitas às mesmas tempestades da história. Certa minoria com dificuldade de integração, por exemplo os italianos do bairro do Vieux-Port de Marselha, apaga toda a referência ao país de origem para só assimilar o lendário do país de acolhimento, enquanto uma outra cultiva à saciedade a sua identidade em trânsito²¹. O peso da história nas memórias colectivas é, pois, muito variável, desde a ausência até à obsessão, numa gama muito larga. E os grandes acontecimentos colectivos são desigualmente interiorizados.

Nos seus estudos sobre as Cevenas e a Provença²², Philippe Joutard conseguiu distinguir quatro casos de figuras possíveis. Há comunidades que possuem uma memória histórica viva, que irradia para além da terra original, vivida directamente e transmitida por tradição escrita e oral. Outras têm apenas uma memória histórica folclorizada, sem conteúdo afectivo particular. Algumas só dispõem de vagas referências na cadeia do tempo («antes» ou «depois» da guerra, por exemplo), só induzem o acontecimento em função dos interesses mais limitados da comunidade: este caso parece ser o mais frequente. Finalmente, por efeito de retorno de uma animação sócio-cultural, pelo trabalho de um erudito local, uma memória histórica pode vir a nascer com o despertar da consciência regionalista. Estas gradações encontram-se à escala nacional, com diferentes memórias cada vez mais selectivas, desde a memória institucional, a dos arquivos oficiais, da história comum e da instrução cívica, até à memória dos grupos, mais

²¹ Ver exemplos opostos nos estudos de «lieux de mémoire» dos imigrados, reunidos por Pierre Milza e Émile Témime, *Français d'ailleurs, Peuple d'ici*, Paris, Autrement, 1995, 10 vol.

²² E primeiro *La Légende des camisards. Une sensibilité au passé*, Paris, Gallimard, 1977.

sensível à oralidade, passando pela memória de criação, a dos criadores, dos historiadores, dos cineastas e dos *media* em geral.

O inquérito conduzido por Yves Lequin e Armand Métrol em Givors²³, distinguiu fortemente por seu lado uma memória individual, cíclica, ligada ao quotidiano e à história da vida pessoal e familiar (com, por exemplo, uma forte valorização da adolescência), uma memória colectiva, largamente organizada do exterior pelo Estado, a escola, as organizações políticas ou sindicais, uma memória comum, esta muitíssimo bem partilhada, muitas vezes conservada por uma rede coerente de «portadores de memória», conflitual na ocasião, constantemente refrescada por narrativas que marcam a coesão do grupo e tornada comum pela repetição. Acolá, os operários vidreiros não possuem memória partilhada tão activa como a dos operários metalúrgicos: as densidades diferenciais são estreitamente sociais. Esta conclusão pôde ser facilmente alargada ao campo político graças a Marie-Claire Lavabre, que mostrou quanto a pedagogia da organização comunista desenhou nos seus militantes uma memória comum original e orgulhosa de o ser²⁴.

Mas por toda a parte o enraizamento e o local vão à frente: todos os estudos, quer feitos à margem ou em subsolo, quer se refiram a vagabundos, excluídos ou mudos, agentes conscientes ou reformados da história, assinalam a força matricial e simbólica do território a que pertencem ou, na sua falta, do ponto de partida do vaguear memorizado. De forma que este trabalho histórico dá muito naturalmente uma nova consistência à reflexão sobre as terras de origem, cuja recordação tomou tão facilmente uma forma patrimonial e identitária. Experimentado na periferia, este tipo de investigação foi atraído, como por um íman, para o raciocínio sobre as raízes e a interrogação sobre a coerência nacional de que partira. O círculo fecha-se e o embaraço ameaça, mesmo feita a verificação, pois decididamente a história da memória em França leva invariavelmente a uma redundância posta à

²³ «A la recherche d'une mémoire collective: les métallurgistes retraités de Givors», *Annales ESC*, Jan.-Fev. 1980.

²⁴ Marie-Claire Lavabre, *Le Fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994.

prova no quadro hexagonal e exaspera-se no inventário infinito dos localismos.

Apesar disto, deve-se todavia desejar que se multipliquem as amostragens e as confrontações de «lugares de memória» particulares e de província, cuja síntese forneceria um contraponto ao trabalho nacional activado por Pierre Nora. É também necessário multiplicar os trabalhos sobre manuais escolares, as pedagogias da lembrança, as associações, as comemorações e as manifestações. Seria sobretudo preciso aprofundar a análise dos caracteres constitutivos das memórias privadas, autóctones ou dissidentes, como a das redes de sociabilidade; ter em conta a mobilidade social das comunidades, os seus compromissos históricos, as suas relações com a oralidade e a cultura erudita, avaliar o peso dos *media* modernos e o papel da educação, esboçar uma tipologia social e uma geografia dos grupos baseada no critério da memorização, pôr em relevo a diversidade mental do «mosaico França»²⁵. Numa palavra, determinar melhor em qualidades a diferença, mas sabendo que ela muniu o nacional e o patrimonial, sem nunca os contrariar. No entanto, não se trata de abdicar frente ao poder do vivido, ou de contentar-se mais com descrever do que com explicitar. Forçar a memória leva, de facto, a aplicar as regras mais «positivistas» da profissão de historiador, as que objectivam e socializam o tempo²⁶. É a este preço que esta história revelará a sua plena dimensão cultural: o facto histórico é sempre mediatizado; o tempo, na sua duração, não é uma quantidade mensurável, indefinidamente divisível; vivido por homens reunidos, toma sempre na passagem uma coloração emocional, portadora de memória potencial, cuja força faz ressaltar todo o trabalho deste género²⁷.

²⁵ Ver André Burguière e Jacques Revel dir., *Histoire de la France*, t. 1, *L'Espace français*, Paris, Le Seuil, 1989, e Yves Lequin dir., *La Mosaïque France. Histoire des étrangers et de l'immigration en France*, Paris, Larousse, 1988.

²⁶ Oportunamente lembrados por Antoine Prost, *Douze Leçons sur l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1996.

²⁷ Os grandes medievalistas e modernistas são os grandes fornecedores desta verdade sempre boa de redescobrir: ver Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1973; Philippe Ariès, *Essais de mémoire (1943-1983)*, Paris, Le Seuil, 1993; Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996.

Uma singularidade revisitada

A partir daqui era inevitável tomar a iniciativa de visitar o monumento nacional que foi sempre a história da França, aplicando-lhe de preferência, como balanço da sua saúde, o teste da memória²⁸, no momento em que todas as sondagens diziam com que atenção os Franceses interrogavam o seu passado nacional²⁹. A profusão dos títulos e a vastidão das discussões desde há uma quinzena de anos atestam que os melhores historiadores do momento tomaram ou retomaram o caso com interesse e transformaram-se, como um só, em investigadores críticos da singularidade nacional ameaçada e num Monsieur Jourdain colectivo de uma história cultural da memória³⁰. Não esquecer, de passagem, que na confluência destas águas cívicas em que a história se refresca foi posto em epígrafe, e por muito tempo, um discurso do método: *Les Lieux de mémoire*.

Todas as análises foram baseadas no reconhecimento prévio do facto importante que singulariza o país e que a história política renovada acabava de reabilitar: ter sido uma Nação precoce e construída, em que o poder do Estado se encarregou da identificação de cada um por todos e da França por si própria. História, memória e nação mantiveram neste *finisterra* europeu – diz Pierre Nora – «mais que uma circulação natural: uma circulação complementar». Constituiu-se

²⁸ Ver Philippe Joutard, «Une passion française: l'histoire», in André Burguière e Jacques Revel dir., *Histoire de la France, op. cit.* t. 4, *Les Formes de la culture* (significativamente, este capítulo por si só preenche a última parte do volume, intitulada «La mémoire»).

²⁹ Ver Jean-Pierre Rioux, «Les Français et leur histoire», *L'Histoire*, n.º 100, Maio 1987, e «Aux grands hommes, les Français reconnaissants», *ibid.*, n.º 202, Setembro 1996. Na pista de um momento decisivo, ver Jean-Pierre Azéma, «L'opinion et le régime de Vichy», in SOFRES, *L'État de l'opinion 1996*, Paris, Le Seuil, 1996.

³⁰ Assim, a *Histoire de France* publicada pela Hachette de 1987 a 1991, em quatro volumes que são mais sumptuosos ensaios com forte carga político-cultural e identitária, confiados a Georges Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie, François Furet e Maurice Agulhon. A mesma observação para a dirigida por Jean Favier na Fayard, terminada em 1991, com K. F. Werner, Jean Meyer, Jean Tulard, François Caron, René Rémond e Jean-François Sirinelli. A lista e os considerandos são também importantes na de André Burguière e Jacques Revel na Seuil, *op. cit.*

ali uma Nação, que fixou a memória no sagrado, do sangue dos reis à reverência pelo contrato social, na emoção que sobe conjuntamente – dizia Marc Bloch – da sagração de Reims e da Festa da Federação³¹. A memória nacional abalou, sem os destruir, os particularismos da região ou do grupo, numa mistura de erudição e de coerção, de religião e de moral, de reacções tenazes e de revoluções sonhadas³², de heróis³³, de éditos e de instituições³⁴, de datas importantes gravadas no coração, de períodos respeitados³⁵, de enquadramento pelo direito e de alargamento histórico periódico das terras da saga.

A França gaba-se, pois, de viver uma espécie de privilégio da anterioridade no concerto das nações: a sua memória – diz – teria sido construída sem hiatos, por estratos sucessivos, num encadeamento de conjunturas e de ambições que fazem a sua força. Pierre Nora destacou quanto a sua história assumia em memória a sua própria continuidade: uma memória real que fixa no corpo do Rei uma boa parte do que a Igreja ligava ao corpo de Cristo; uma «memória-Estado»

³¹ Que em 1996 tenha sido considerado indispensável instituir um Comité Nacional para a Comemoração das Origens da Nação, que devia tentar civilizar as celebrações do décimo quinto centénário do baptismo do rei dos Francos, é um sinal *a contrario* de perda de substância identitária. O debate em torno de Clóvis reforçou esta impressão.

³² Assim, pôde fazer-se a história das características memoráveis na constituição das culturas e das sensibilidades das direitas nacionais: ver Jean-François Sirinelli dir., *Histoire des droites en France*, Paris, Gallimard, 1992, vol. 2 e 3. Ou determinar o efeito-memória nas mitologias e nas culturas políticas: ver Raoul Girardet, *Mythes et Mythologies politiques*, Paris, Le Seuil, 1986, e *La Culture politique en France depuis de Gaulle, Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n.º 44, Out.-Dez. 1994.

³³ Ver, por exemplo, Gerd Krumeich, *Jeanne d'Arc à travers l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1993, ou Jean-Pierre Rioux, «Le souverain en mémoire (1969-1990)», in Institut Charles-de-Gaulle, *De Gaulle en son siècle*, Paris, Plon-La Documentation française, vol. I, 1991, e, mais largamente, Christian Amalvi, *De l'art et la manière d'accommoder les héros de l'histoire de France. De Vercingétorix à la Révolution*, Paris, Albin Michel, 1988.

³⁴ A nacionalização do museu, por exemplo, foi minuciosamente estudada. Ver Dominique Poulot, *Bibliographie de l'histoire des musées de France*, Paris, Éditions du CTHS, 1994.

³⁵ Ver, por exemplo, Christian Amalvi, *Le Goût du Moyen Age*, Paris, Plon, 1996.

expressiu depois com o Louvre, a Academia Francesa ou Versalhes o seu sentido da protecção e do mecenato, os seus códigos de sociabilidade, o seu gosto pela heroização e pelos anversos de medalhas; a «memória-Nação» recrutou a história romântica e liberal de Michelet e de Guizot para o serviço da grandeza dos príncipes das Luzes e de um património inesgotável: finalmente, a «memória-cidadão» enraizou socialmente a palavra, deu-lhe a dimensão militante de uma democracia a construir, em que a cidadania de comportamento radical-socialista desabrocharia toda a herança histórica. Tal foi a perseverança em memorizar o *puzzle* nacional. Hierarquia das diferenças, das vilas e das cidades, unificação pela língua, depois de uma furiosa batalha entre *oc* e *oïl*, entre dialectos do particularismo e francês da promoção social: o poder incrusta-se à flor da terra, escreve-se e fala-se, no seu triunfo sobre o plural, sobre a atitude de distanciamento e a vida reservada. Esta soma de isolados físicos e humanos teria sido sempre o «agregado inconstituído de povos desunidos» de que falava Mirabeau, se um culto memorável prestado à «pessoa França» não o transcendesse. Assim – concluía Michelet –, a sociedade e a liberdade dominaram a natureza, a história apagou a geografia.

Em pormenor, a história dos historiadores reafirmou assim que foi o Estado, com os seus corpos constituídos, as suas instituições, as suas leis, as suas glórias e a sua violência, que desempenhou o papel determinante nesta edificação. Diferentemente da Inglaterra, precocemente projectada no ultramar, da Alemanha ou da Itália, que só mais tarde alcançaram a unidade nacional, da Europa Central, votada a uma cacofonia de línguas e de povos, a França foi, antes de tudo, uma construção política e moral: e cultural no sentido mais nobre. O Estado, nas continuidades monárquicas e republicanas saudadas por Tocqueville, modelou a sociedade, a economia, a administração, a língua e, por conseguinte, a memória. O recurso ao político é seguramente uma fonte inesgotável de conflitos internos. Mas resta a continuidade matricial, a ossatura da memória, o agente de uma alquimia complexa que dissolveu na consciência comum tantos ingredientes diversos. «A França – recorda Pierre Nora – é uma nação estrato-centrada.»

Esta originalidade – uma «certa ideia da França» –, uma «Madona dos frescos», que de Gaulle faz sobreviver até ao último terço deste século – cujo ecumenismo social e cultural não engana o historiador,

mas de que ele tem de registar o peso secular nas representações mentais e nos compromissos colectivos –, parece ter perdido, dizem, a sua virtude inicial e uma parte da sua força de persuasão numa série de transformações contemporâneas, no termo das quais a memória nacional se torna mais vagabunda, sem modelo orgânico, esboroada em memórias divergentes ou rivais, substituindo, na sua metamorfose, a afectividade pelo civismo e o social pelo estático. Uma memória menos espontânea e, num sentido, mais erudita, obcecada pela acumulação dos vestígios, menos hierarquizada, menos preocupada em assumir a escolha do esquecimento: mais civil, dessacralizada, agarrada aos blocos erráticos do antigo relevo, menos capaz de fundir-se.

A investigação histórica também registou esta mutação. Quando a Nação foi muito sacudida pelo social, quando os mitos colectivos indefinidamente memorizáveis se quebraram no choque do individualismo de crise, quando os ritos foram laicizados nas ondas da mediatização instantânea, apenas palpita ainda sob o escalpelo dos historiadores uma espécie de vida residual e simbólica, concentrada em lugares cuidadosamente mantidos pelos funcionários da comemoração ou já invadidos de ervas selvagens. O grande vento da identidade abrandou, um cochichar adocicado ocupa o espaço vago: é a hora dos «lugares de memória», «pontos de mira testemunhos de outra idade, das ilusões de eternidade»: «Nem totalmente vida, nem totalmente morte, como as conchas na margem quando o mar se retira da memória viva», diz Pierre Nora.

A nova onda das Histórias de França confirma esta evidência. Não relança a busca das origens praticada por Michelet ou Lavissee: os historiadores, pelo contrário, reflectem seriamente para tentar avaliar tudo o que nos separa da velha constatação natural de uma França votada ao seu destino, para dizer o mistério das singularidades de que não se vê bem como fazer uma unidade. Interessante a este respeito é a tentativa, inacabada, de Fernand Braudel, descurando a sua professoral *Grammaire des civilisations* para partir com um pouco mais de humildade em busca de uma *Identité de la France*³⁶. Este país

³⁶ Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1987 (retomada de um texto de 1963), e *L'Identité de la France*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1986, 3 vol.

– diz ele – foi também uma sucessão de ocasiões falhadas e de soberanias sem reino: uma franja continental onde se acumularam bens e homens desde o Neolítico, uma terra «anormalmente povoada», um mundo isolado em que o campesinato foi, até cerca de 1950, «a consciência habitual do país». Como dizer da magia desta «França enterrada em si própria», onde a memória nacional foi filha da Île-de-France? As Histórias de França, como se vê, só podem falar sabiamente das rupturas e das crises, dos ciclos ou das miscelâneas e concluir com interrogações. Registam a nossa dificuldade em entender e prosseguir – como afinal Braudel diz – «o trabalho interior do misterioso parto, mistura de necessidade e liberdade, de que a história deve dar a explicação».

Tanto mais que de passagem a história – como se disse – teve de ocupar-se de uma ameaça de revés: a degenerescência e o esquecimento da memória do local e dos grupos desfeitos, pesquisados, na sua submissão, consciente ou não, no império da memória dos *media*, no tempo descontínuo e disperso do consumo, do lazer ou da cultura de massas, e na individualização das mentalidades. Quem dirá, para só dar um exemplo, do efeito da modificação do estatuto da velhice e da negação da morte nesta sociedade? Outrora, os avós transmitiam à família, ao grupo ou à Nação. O que se passa hoje, no tempo dos clubes da terceira idade e da morte no hospital ou nos lares? Que pensar também do efeito constitutivo dos lugares e das paisagens sobre a memória colectiva quando se ostenta a obsessão do *habitat* individual, quando o «periférico» se propaga como um cancro e o turismo para todos consome febril e indistintamente o espaço memorável? Poder-se-ia alongar sem dificuldade a lista dos factos sociais e de cultura que a investigação histórica hesita ainda em abordar, mas cujo estudo permitiria, no entanto, testar a extensão e a profundidade da transformação: lugares de memória devastados ou abandonados, intermediários culturais postos de lado ou mudos, valores fraccionados e sujeitos à impermeabilidade de uma geração para outra, poderes contestados, centralização denunciada e pedagogias diversas maltratadas, tudo confirma a desarticulação da memória antiga.

O acesso de febre comemorativa que a França teve, e bem assim tantos outros países desenvolvidos, foi uma primeira resposta, contudo idêntica, à perturbação social da reminiscência. Dizer, colectiva e

incansavelmente, que somos sempre os mesmos é a auto-sugestão indispensável e desejada por todos os poderes. O Estado, ao organizar estas cerimónias, compensa os efeitos perversos da diluição da sua acção. Financia, propõe, incita ou delega nas regiões e nas colectividades, sem conseguir sempre unir o conjunto: esforço meritório, mas que não evita a desordem da incapacidade em escolher e em hierarquizar, e de que uma boa parte do proveito é retirada pelos *media*, que dominam o sucesso ou o fracasso das manifestações programadas. Numa profusão que por vezes não é despida de intenções partidárias, a França vagueia assim da Revolução para o milénário capetiano, da Revogação do Édito de Nantes para o Centenário do Cinema ou exaltação de Clóvis, num activismo à lista em que cada um pode escolher e consumir no *self-service* da celebração. Decerto que se podem ler nestas festividades todos os atalhos ousados e todos os desvios de sentido que fazem a unicidade de uma visão colectiva e assinalam as dificuldades presentes: houve algum voluntarismo paradoxal em apresentar a indexação dos protestantes, feita por Luís XIV, como um convite à meditação sobre a tolerância, em celebrar 1789 ignorando 1793, em convidar a celebrar o «milénário capetiano» na base, inventada, da sagração de Hugues Capet, em datar tão exactamente o baptismo de Clóvis. Mas o essencial está de facto na tentativa de rememoração activista e de conjuração multiforme da perda de sentido³⁷, ainda que a comemoração repetida não baste para mascarar a avaria de transmissão que os historiadores, por vocação, são obrigados a recordar.

Com efeito, a melhor resposta³⁸ à queda de tensão da memória colectiva foi a manutenção da emoção patrimonial³⁹. Esta fuga para

³⁷ Ver William Johnston, *Post-Modernisme et Bimillénaire. Le culte des anniversaires dans la culture contemporaine*, Paris, PUF, 1992.

³⁸ Existem outras, muito pouco estudadas, e especialmente aquela que pretende levar às novas gerações o ensino da história. É significativo que os novos programas da escola e do liceu, aplicáveis a partir de 1996, tivessem de pôr à margem dos capítulos documentos importantes e patrimoniais, cujo conhecimento se torna obrigatório nas aulas.

³⁹ Ver Marc Guillaume, *La Politique du patrimoine*, Paris, Galilée, 1980; Jean-Pierre Rioux, «Apothéose de Cléo?», *Universalia* 1982, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1982, e «L'émoi patrimonial», *Le Temps de la réflexion*, n.º 6, Paris,

trás não distingue a França de outras sociedades ocidentais, também elas presa do frenesim do «retro» reabilitado, exibido, visitado e estudado. Aqui, como noutros lugares, os efeitos acumulados da crise e do desencanto ideológico suscitaram um regresso ao passado. Mas a um passado com cronologia mal limitada, a uma história dos bosques sem princípios federativos, cujos efeitos comutativos já não são regulados pelas leis do progresso: crise do futuro e incertezas presentes exigem um passado legível sem mediações, um tempo sem ruptura, uma outra memória, um património menos indiviso. Esta reflexão é deliberadamente eclética, desordenada, carregada de esperanças informais, alimentada pelas interrogações mais contraditórias que complementares de gerações que comunicam menos entre si. Participa de uma vertigem de exumação, de uma febre de arquivo e do vestígio. Mantém uma comparação sem projecto, uma colecção sem discernimento.

Foi assim que, insensivelmente, tudo se tornou patrimonial. Na linha de pensamento da originalidade francesa, foi o Estado que confirmou e relançou o activismo das origens no quadro do «Ano do Património», em 1980, que visava acompanhar, segundo o ministro Jean-Philippe Lecat, o «fio de Ariadne que une o presente, o passado e o futuro da nossa sociedade e que permite escapar à angústia e à esterilidade».⁴⁰ Desde as «Jornadas do Património», em cada ano, múltiplas iniciativas particulares e locais, colóquios da nova Direcção do Património do Ministério da Cultura e inventários minuciosos reduziram a iniciativa pública. Esta cultura tão extensa do património, ao mesmo tempo protegida e reinventada nos costumes sociais, abrangeu também de passagem todas as formas de nostalgia que se apoderaram da França, como se viu, desde 1975. «Narrativas de vida», inquéritos orais, iniciativas de associações, festividades, genealogia

Gallimard, 1985; Henri-Pierre Jeudy dir., *Patrimoines en folie*, Paris, Éditions de la MSH, 1990; Françoise Choay, *L'Allégorie du patrimoine*, Paris, Le Seuil, 1992; Jean-Michel Leniaud, *L'Utopie française. Essai sur le patrimoine*, Paris, Mengès, 1992; «Patrie, patrimoine», *Genèses*, n.º 11, Março 1993; Jean-Pierre Babelon e André Chastel, *La Notion de patrimoine*, Paris, Éditions Liana Levi, 1994; *Le Patrimoine et la Cité*, colloque, Annecy, 1995, a publicar.

⁴⁰ *Culture et Communication*, n.º 23, Janeiro 1980, p. 10.

para amadores, biografias e romances históricos, frequência das grandes exposições ou moda dos «eco-museus»: poder-se-ia discriminar à porfia as formas individuais, associativas, regionais e nacionais desse reinvestimento patrimonial da retromania, as suas rivalidades nem sempre felizes e a sua ausência de conclusões cumulativas.

Afinal, a lógica do «tudo ou nada» arruína amplamente o esforço pedagógico colectivo da memória, que podia reduzir esta sede de património. Porque esta superabundância de signos não possui referências, as reapropriações à superfície social, por demais esboroadas, esmigalham a lembrança, as apostas ficam largamente desnacionalizadas com a presunção do local e do individual que abrange a lógica da reserva das distâncias, muito afastada das velhas ideias de privilégios⁴¹. A desmultiplicação dos signos visíveis, abstraídos do tempo real, propõe um refúgio no tempo cíclico da «longa memória», sem asperezas vivas.

A crise apenas enraizou e localizou mais a resolução desde que regiões inteiras viram o seu glorioso passado industrioso apagado. Então, da museografia de urgência aos *téléthons* patrimoniais, da reabilitação turística dos sítios às transferências, do militantismo à animação, o «efeito-memória» assemelha-se a um trabalho social: uma etnologização sem fim dos tesouros regionais «transforma – diz Henri-Pierre Jeudy – o património em operador social sem chocar com a violência das contradições próprias do contexto de crise económica». Mesmo que salvaguardado, este património *in extenso* faz parte de uma lógica da imagem, do espectáculo e da museolização que assenta no «júbilo de uma repetição absoluta e fiel a si mesma»⁴². Esta encenação dos objectos e dos costumes, esta teatralização dos restos de memória comparam-se à paragem do tempo, a «uma paragem da imagem»; essa memória petrificada já não sabe esquecer, acumula imagens vãs e confirma a debilidade das formas antigas da

⁴¹ Ver a conclusão de um vasto inquérito pluridisciplinar, *L'Esprit des lieux. Localités et changement social en France*, Paris, Éditions du CNRS, 1986, e, para uma retrospectiva prospectiva, Jean-Pierre Rioux, «Le proche et le prochain: la France surmontera-telle ses particularismes?», in Jean-Baptiste de Foucauld dir., *La France et l'Europe d'ici 2010*, Paris, La Documentation française, 1993.

⁴² Henri-Pierre Jeudy, *Mémoires du social*, Paris, PUF, 1986, p. 54, 91 e 155.

vida social que pretende reabilitar. Nada prova que possa um dia ultrapassar o risco deste diálogo mórbido. Porque, afinal, «o efeito-património» volta-se contra ele próprio e exhibe a sua contradição: sem querer nada esquecer, já não se pode recordar⁴³.

Vêm-se assim os limites sociais e cívicos desta «memória-património», de que Pierre Nora destaca só ter podido proliferar em virtude do definimento da «memória-Nação». «A memória é, com efeito – diz ele –, o único trampolim que permite que a França reencontre, como vontade e representação, a unidade e a legitimidade que só tinha podido conhecer pela sua identificação com o Estado, expressão de um grande poder, no seu longo período de grandeza.» Ora, precisamente, o património é girondino, descentralizador e limitado, apesar de todos os esforços jacobinos das políticas culturais do Estado e de todas as pompas da comemoração. A França do Estado de Direito preferiu sempre o contrato ao compromisso. O assalto patrimonial e a força das comemorações participam demasiado do compromisso, acumulando sem cumular, para tranquilizar a «memória-Nação». O seu voluntarismo aplicado não consegue descobrir a espontaneidade perdida e nada prova que os materiais que reúnem possam servir para reconstruir.

Permanência da febre

O passadismo da rememoração dos vestígios e do espectáculo de um esplendor em farrapos confirmou o afrouxamento das grandes maquinarias conceptuais e ideológicas, das grandes visões do mundo que dantes haviam hierarquizado e dominado o tempo. Mas o imperativo da mundialização, no entusiasmo de uma forte concorrência europeia, provoca também o impulso de uma memória mais construída e mais categórica em que o Estado encontraria o seu magistério. Racismos, terrorismos, inseguranças, populismos, escândalos e «casos»: estes abalos internos vêm juntar-se ao rumor do mundo para alimentar a carência nacional.

⁴³ Ver *Politiques de l'oubli*, Paris, Le Genre humain-Le Seuil, 1988, e «La mémoire et l'oubli», *Communications*, n.º 49, 1989.

A instalação no centro da vida francesa de uma tal força negativa entra em boa parte no diagnóstico da «febre hexagonal»⁴⁴, tão clara e abundantemente formulada pelos historiadores. Combina com demasiada facilidade – dizem eles – com outros lutos impossíveis, com outras fracturas e outros indícios de antigas falhas, numa reactivação sempre perturbadora das «guerras franco-francesas»⁴⁵. Tudo se passa com efeito como se, chegando a uma encruzilhada em que a escolha de futuro não consegue impor-se, a França convocasse mais uma vez os seus velhos demónios, se sacrificasse, como por rotina, à magia do verbo divisor, sob o olho atento e ao espelho deformante dos *media*.

Porque todos os pretextos são aproveitados para reabrir as feridas. Os episódios mais dolorosos do passado podem ser lançados na batalha, da cruzada contra os Albigenses ao S. Bartolomeu, da guerra da Vendaia à Colaboração. É ainda necessário que o fruto esteja maduro e o argumentário provido: poder-se-ia assim demonstrar com bastante facilidade, como e porquê a guerra da Argélia e até, mais amplamente, toda a história da descolonização entram justamente nestas operações de guerrilha nacional, porque o trabalho do luto está a este respeito ainda inacabado⁴⁶; mas como, e inversamente, dado que a guerra, de outro modo mais devastadora, mas vitoriosa, de 1914-1918, não alimentou equívocos de memória, se pôde lançar mais facilmente a sua história cultural comparada, evitando ter de esperar a verificação da libertação da lembrança chocante⁴⁷. Em contrapartida, estando os traumatismos antigos que puseram em acção o contrato republicano e as fontes da identidade nacional incansavelmente rememorados, a

⁴⁴ Ver Michel Winock, *La Fièvre hexagonale. Les grandes crises politiques (1871-1968)*, Paris, Calmann-Lévy, 1986.

⁴⁵ Ver *Les Guerres franco-françaises, Vingtième siècle. Revue d'histoire*, número especial, 5, Jan.-Mar. 1985, e Daniel Lindenberg, «Guerres de mémoire en France», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n.º 42, Abr.-Jun. 1994.

⁴⁶ Ver Jean-Pierre Rioux dir., *La Guerre d'Algérie et les Français*, Paris, Fayard, 1990, 5.ª parte; Benjamin Stora, *La Gangrène et l'Oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte - Le Monde Éditions, 1991; Gilles Manceron e Hassan Remaoun, *D'une rive à l'autre. La guerre d'Algérie de la mémoire à l'histoire*, Paris, Syros, 1993; Ch.-R. Ageron, «Le drame des harkis», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n.º 42, Abr.-Jun. 1994.

⁴⁷ Ver Jean-Jacques Becker et al., dir., *Guerre et Cultures, 1914-1918*, Paris, Armand Colin, 1994.

história da memória deve intervir em primeiro lugar. A este respeito, dois momentos chave são considerados desde há muito como inevitável abesso de fixação, tanto da paixão como da investigação: a Revolução Francesa e a Segunda Guerra Mundial.

Podia esperar-se que as celebrações do Bicentenário de 1789 tomassem um aspecto mais prospectivo, digno de uma entrada no terceiro milénio. Tal não se deu, dado que o acontecimento revolucionário tomou, mais do que nunca, aspecto matricial. Sem dúvida que as multidões de 1989 não foram convocadas para o debate entre intelectuais, e que os *media* antes as convidaram para o desfile do 14 de Julho organizado por M. Goude. Mas uma controvérsia retroactiva sobre o essencial tomou de novo corpo. A sabedoria teria consistido em dizer que a Revolução era um acontecimento histórico, imenso, rico de ecos mundiais e de prolongamentos internos, mas datado, circunscrito e emblemático; uma etapa, decisiva, mas passada, da velha querela da democracia à francesa. Que era mais necessário penetrar por uma vez os seus segredos políticos que deixar ressaltar a aposta da memória. Lamentável! Uma República em dificuldade de inspiração, tanto à esquerda como à direita, quis fazer crer que a Revolução unia mais que nunca e que os Franceses continuavam a ser os descendentes directos dos homens da Liberdade. Ora a inquietação contemporânea era demasiado forte para que esta ambição unanimista pudesse ganhar corpo⁴⁸. Antes mesmo do desenrolar das primeiras festividades e com a ajuda da mudança de maioria em 1986, uma história bastante «revisionista» aproveitara-se do pretenso «genocídio» dos Vendeanos pela Convenção, para negar à Revolução todo o efeito positivo no devir nacional⁴⁹. Por seu lado, a Igreja Católica fez muito má cara. Desde então, para contrariar esta ofensiva ímpia, os após-

⁴⁸ Ver Steven Kaplan, *Adieu 89*, Paris, Fayard, 1993; Jean Davallon, Philippe Dujardin, Gérard Sabatier dir., *Politique de la mémoire. Commémorer la Révolution*, Lyon, PUL, 1993; Pascal Ory, *Une nation pour mémoire. 1889, 1939, 1989: trois jubilé révolutionnaires*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1992.

⁴⁹ Os historiadores, no entanto, tinham tomado a precaução de alimentar solidamente o debate: ver, especialmente, Jean-Clément Martin, *La Vendée et la France*, Paris, Le Seuil, 1987, e *La Vendée de la mémoire (1800-1980)*, Paris, Le Seuil, 1989; ver também Claude Langlois, «La Révolution française malade

tolos da Revolução venerada como um bloco, e mesmo muitos republicanos de bom senso, prestaram a sua homenagem em proporção⁵⁰. De tal modo que a Revolução pôde recomeçar e foi sempre a mesma: Tocqueville bem o pressentira ao perguntar quando se fatigaria este povo de «correr os mares».

Com os anos «negros» de 1939-1945, e mesmo mais amplamente de 1933 a 1947, quando houve uma crise aberta na República com ruptura do tecido nacional, o caso tomou outras proporções e saiu dos limites do debate intelectual e ideológico. Os últimos sobreviventes podem ainda testemunhar, muitas pessoas saíram sufocadas de emoção da experiência para que a argumentação não tomasse um carácter apaixonado e vital: o «dever de memória» das testemunhas e dos que escaparam alertou francamente os historiadores⁵¹. O retorno científico a esta guerra tomou assim um estranho aspecto de cruzeiro, com um desenrolar de incidentes, de apóstrofes, de revelações de arquivos pretensamente gravosas e de processos também eles memoráveis, tendo em contraponto uma produção histórica, honrosamente mediatizada, que fez mais que marcar o ritmo: contribuiu para fixar o resultado e fazer análises inatacáveis⁵². Mostrou especialmente que a «síndrome

de la Vendée», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n.º 14, Abr.-Jun. 1987, e François Bluche e Stéphane Rials dir., *Les Révolutions françaises*, Paris, Fayard, 1989.

⁵⁰ Como prova, as conversas preliminares com homens políticos por Marie-Laure Netter, *La Révolution française n'est pas terminée*, Paris, PUF, 1989, e, inversamente, um balanço mais histórico do caso, Francis Hamon e Jacques Lelièvre dir., *L'Héritage politique de la Révolution française*, Lille, PUL, 1993.

⁵¹ Ver, como bom exemplo, Primo Levi, *Le Devoir de mémoire*, Turim, Éditions Mille et une nuits, 1995.

⁵² Ver, no essencial, Alfred Wahl dir., *Mémoire de la Seconde Guerre mondiale*, Metz, CRHC da Universidade de Metz, 1984; IHTP, *La Mémoire des Français. Quarante ans de commémorations de la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Éditions du CNRS, 1986; Henry Rouso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1987 e 1990; Annette Wieviorka, *Déportation et Génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon, 1992; Sarah Farmer, *Oradour: arrêt sur mémoire*, Paris, Calmann-Lévy, 1994; Éric Conan e Henry Rouso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994. Para uma síntese dos trabalhos, ver Robert Frank, «La mémoire empoisonnée», in Jean-Pierre Azéma e François Bédarida dir., *La France des années noires*, t. 2, *De l'Occupation à la Libération*,

de Vichy» evoluíra, destacando quanto o peso dessa memória conseguiu também confundir a visão do futuro, fazer cair tantos debates na armadilha da lembrança, alimentar a obsessão do passado, intentando um perpétuo processo⁵³. Além disso, a ofensiva dos que negam as câmaras de gás e o processo de Klaus Barbie reavivaram a memória muito atenta da *Shoah*, que não deixa de ter efeitos retroactivos sobre o trabalho histórico⁵⁴. Mas se o estudo dos traumatismos que o regime de Vichy e a Colaboração infligiram à memória nacional foi conduzido, nesta altura e no essencial, outros espaços de investigação estão abertos, especialmente o da Resistência, cujo estudo continua a ser difícil, dado certos resistentes agarrados ao seu culto da lembrança persistirem, por vezes, na exaltação de uma comunidade fraterna, ou relerem o seu combate à única luz, tão actual, dos Direitos do Homem. Sobre todos estes pontos e muitos outros que aguardam ser examinados, desvendar as memórias é doravante uma condição e uma passagem obrigatória para o historiador⁵⁵. E estudá-las por si mesmas dá acuidade e pertinência acrescidas às análises objectivas para além da tela memorial.

Marx dizia outrora que o drama dos Franceses eram «as grandes recordações». Os historiadores que participavam anteontem tão activamente na elaboração de uma genealogia do nacional, e ontem numa genealogia do social, sabem portanto, hoje, que a sua disciplina em mutação não desafia impunemente o estudo, tão complexo mas tão urgente, da memória colectiva. É sem dúvida a sua maneira, laboriosa e obstinada, de dizer hoje que este país tolhido por séculos de febres nunca sofreu sem lutar os males da apatia.

Paris, Le Seuil, 1993, e para caracterização dos objectivos, J.-P. Azéma e F. Bédarida dir., 1938-1948. *Les années de tourmente, de Munich a Prague. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1995, 6.^a parte.

⁵³ Ver «Le poids de la mémoire» dossier, *Esprit*, Julho 1993.

⁵⁴ Ver, especialmente, Renée Poznanski, *Être juif en France pendant la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Hachette, 1994.

⁵⁵ Ver Jean-Marie Guillon e Pierre Laborie dir., *Mémoire et Histoire: la Résistance*, Toulouse, Privat, 1995.

O PATRIMÓNIO RECUPERADO O EXEMPLO DE SAINT-DENIS

Jean-Michel Leniaud

Não basta agir, pensar e criar para produzir património. É também necessário transmiti-lo. É sobretudo preciso que o herdeiro o aceite. Desde há alguns anos que subsiste a ideia de que a conservação constitui um passo de civilização, que, em resumo, a aceitação está implícita. Como prova, os nossos grandes monumentos históricos são cuidados, estudados, visitados: tudo garante que a sua transmissão está assegurada. Sabe-se no entanto que, a par destas obras importantes, muitas outras estão ameaçadas pelo tempo, a indiferença e a especulação, mas julga-se que, graças à acção dos profissionais e de uma opinião esclarecida, as mais interessantes de entre elas serão reconhecidas como tal e protegidas por sua vez, como o foram sucessivamente os monumentos antigos, góticos, romanos e industriais. Em resumo, imagina-se que a diligência de aceitação assenta na compreensão colectiva do carácter intrinsecamente patrimonial de uma obra.

Como se esse carácter intrinsecamente patrimonial precedesse a diligência colectiva. As relíquias que asseguravam a fé, os escritos que transmitiam o saber, as obras de arte e de arquitectura que obedeciam às leis da beleza foram pois os primeiros elementos do património. Essa diligência, quase idealista, foi fortemente abalada quando a estes critérios de religião, beleza e saber vieram juntar-se os da história e da etnologia. Eles permitiram substituir o julgamento de valor relativo numa escala prestabelecida, pelo princípio de que todo o resíduo de actividade humana pode inserir-se numa série, de que os tempos fortes constituem os verdadeiros feitos patrimoniais.

O reconhecimento do carácter *a priori* deu pois lugar à demonstração do interesse *a posteriori*.

Assim, é uma atitude voluntarista a que preside à definição do património: ela exprime a essência do processo no termo do qual o herdeiro aceita a herança. Mas a vontade de aceitar deve ser reafirmada de tempos a tempos e, dado o caso, pode ser anulada, pois nenhuma geração compromete totalmente a seguinte. É a esta luz que pretendo examinar a questão, complementar ou simétrica, da rejeição do património; questão que se levanta sempre que intervém uma ruptura histórica. Assim, o cristianismo rejeitou o paganismo, o Renascimento a Idade Média, cada revolução pôs em causa a herança. O fenómeno é periódico, difícil de designar, não responde pelo termo de iconoclasmo nem pelo de vandalismo; contentemo-nos em chamar-lhe «rejeição», seja qual for a causa, quer se julgue a coisa transmitida inútil, quer prejudicial.

Ora, o período de ruptura não se exprime apenas pela rejeição do património antes admitido, pode também tentar *recuperá-lo*, pelo menos o que dele subsiste. Exemplo: o cristianismo, para rejeitar o paganismo, não se aplicou menos a recolher a herança antiga e a inseri-la na sua própria visão da história da humanidade, do que se esforçou sempre por reinterpretar de maneira ao mesmo tempo sistemática e pragmática as produções de cada época, quer lhe sejam opostas ou simpáticas.

Propomo-nos aqui examinar, a partir do caso particular da antiga abadia de Saint-Denis, o que se passou em França, depois da Revolução, no decorrer desse longo século XIX, que vai de 1789 a 1914: do ponto de vista político, o período leva da rejeição não unânime da Monarquia à adesão quase total à República e, sob o ângulo patrimonial, da nacionalização de uma enorme quantidade de bens artísticos à lei de 31 de Dezembro de 1913 sobre os monumentos históricos. A conjugação destas duas evoluções, política e patrimonial, coloca-nos no centro do debate: como é que um património, ferido da mesma condenação que as instituições que até então o haviam detido, pôde progressivamente ser recuperado por novas instituições que lhe eram totalmente estranhas?

Património rejeitado

Dissipe-se imediatamente uma afirmação errónea: o Antigo Regime não devia ter preocupações patrimoniais. Como apoio desta tese, citam-se as numerosas destruições efectuadas pela Monarquia e pelas instituições eclesiásticas: elas não são o resultado de uma rejeição sistemática do passado, mas de uma vontade pragmática, talvez demasiada, de se adaptar à modernidade. Com efeito, o Antigo Regime é fundamentalmente patrimonial, pois a sua legitimidade assenta na continuidade: a da Monarquia depois de Clóvis, a das famílias da nobreza e a da Igreja depois da cristianização dos Gauleses. Ele tem de afirmar continuamente a grandeza das origens, a fidelidade às sucessões e a pertinência da herança nos tempos presentes: a arqueolatria do retorno às origens e a afirmação da superioridade da modernidade constituem os dois limites entre os quais oscila, nesse tempo, o pêndulo de qualquer diligência, institucional, intelectual, artística e religiosa.

Saint-Denis, como e talvez mais ainda que Reims e a Sainte-Chapelle, foi um desses lugares onde se acumulou, estratificado, cristalizado, o património do Antigo Regime. Para a Igreja, o túmulo do lendário evangelizador dos Gauleses; para a Monarquia, as recordações de Dagoberto, Pepino, o *Breve*, e S. Luís, que confirma a legitimidade da dinastia capetiana com o estabelecimento de um programa de escultura funerária que exalta a continuidade monárquica desde os merovíngios; para a Nobreza, as cinzas dos grandes servidores da Coroa, como Du Guesclin e Turenne. Mas Saint-Denis não é só um lugar de memória; as *regalia*, as relíquias, os objectos preciosos, as curiosidades, os manuscritos, as obras de arte acumulam-se ali e tornam-na num dos lugares mais ricos do Ocidente. Cada geração acrescenta o seu toque: os Valois trazem-lhe a Renascença; o século XVIII, o grande estilo de Gabriel nos edifícios abaciais. No número dos sonhos não materializados, Jules Hardouin-Mansart projecta um monumento para os túmulos dos Bourbons. No fim do século XVIII, sem respeito pelas esculturas medievais, a superintendência dos edifícios do rei projecta desembaraçar o coro dos monumentos funerários.

A regeneração revolucionária privilegia, como o termo exprime, o regresso às origens, mas faz deste a expressão da modernidade das Luzes: por uma espécie de «colapso», suprime o intervalo que se estende entre os dois limites, o da transmissão. Uma vez fundada a nova França, o que subsiste desse intervalo só pode ser julgado inútil, quando não prejudicial. Ora, a tábua rasa não é apenas ilusória, depressa se revela parcialmente ilegítima: o património pode e deve ser recuperado. A diligência revolucionária é pois baseada na escolha, que se opera segundo dois critérios essenciais, a qualidade intrínseca das obras e sobretudo as necessidades da instrução pública. Para garantir a pertinência desta escolha com o discurso político, a selecção é assegurada pelo poder público, que, com esta finalidade, cria instituições culturais e opera por intermédio de peritos expressamente mandatados.

Nesta perspectiva, a igreja de Sainte-Geneviève está convertida em Panteão dos grandes homens, mas a abadia de Saint-Denis, necrópole real, está condenada à destruição: como não suprimir este testemunho da evangelização dos Gauleses e da continuidade dinástica? Às portas da capital, o símbolo é demasiado forte: as sepulturas são violadas, os monumentos funerários deslocados, o tesouro despedaçado, os vitrais quebrados, o telhado arrancado. No fim da Revolução, propõe-se destruir a nave e converter as naves laterais em mercado coberto. Já não é mais que uma ruína para a qual, regressada a calma, Chateaubriand chama pateticamente a atenção.

Como recuperar um lugar tão marcado, é o problema com que se será confrontado ao longo de todo o século XIX. A crónica da sorte e das desgraças de Saint-Denis permite compreender as modalidades segundo as quais um património inicialmente rejeitado e formalmente condenado à destruição pôde ser reabilitado e, neste caso concreto, a que princípios obedece, segundo as circunstâncias políticas, a aceitação de um legado que o herdeiro revolucionário não queria. O interesse do caso de Saint-Denis resulta do seu duplo aspecto, ao mesmo tempo lugar comemorativo e grande monumento gótico: à questão política acresce uma questão de arquitectura, a da redescoberta da Idade Média e das condições da sua revalorização. Dá ao conceito de restauração a sua plenitude: uma restauração material como se definiu

a propósito dos monumentos históricos sob a monarquia de Julho; a sua revitalização memorial tal como se entende, com o regresso dos Bourbons, durante a Restauração. Como restaurar sem Restaurar, tal é a questão com que o século XIX se viu confrontado em Saint-Denis.

Património recuperado: primeira metamorfose

No início do Império, o destino de Saint-Denis está ligado a dois outros edifícios em busca de atribuição: o Panteão e a Madeleine. Em 1806, Napoleão decide transformar esta em «templo da glória», após ter encarado fazer dela a igreja oficial da Concordata. Em compensação, devolvido aquele ao culto, comemoraria de futuro o casamento de conveniência entre a Igreja e o Estado. Ao mesmo tempo que ordena os trabalhos em Sainte-Geneviève, lança a restauração de Saint-Denis. Não é um acaso: a cripta do antigo Panteão continua a ser a sepultura dos grandes homens; em Saint-Denis, três capelas serão dedicadas à lembrança das três dinastias reais. Os dois edifícios estão ligados por uma dupla comemoração, a da França antiga e a da França revolucionária.

Fica por regular um ponto: a celebração do Império. Napoleão decide mandar construir o seu túmulo na antiga abadia, no local do jazigo dos Bourbons, cujas cinzas se conservam nas fossas cavadas em 1793 no flanco norte da igreja. No coro erguer-se-á uma escultura colossal representando a França a restabelecer a Religião, aos pés da qual serão colocados de joelhos os imperadores carolíngios. Pegada ao grupo esculpido e mergulhando no jazigo pela fenda aberta por ocasião da violação, e deixada assim de propósito, uma lâmpada iluminará perpetuamente o túmulo imperial. Uma alegoria teatralmente encenada: sob os auspícios da religião restaurada, a nova dinastia coloca-se na continuidade das três precedentes, mas as cinzas de Napoleão e dos seus sucessores tomarão o lugar das dos reis expulsos pelos revolucionários.

E não é tudo: sob o Antigo Regime, a comemoração funerária era assegurada pelos beneditinos. Uma vez que as leis proíbem o seu regresso, Napoleão decide a criação de um capítulo destinado a pre-

encher as mesmas funções junto do túmulo. Porém, este capítulo é de uma espécie única na história das instituições eclesiásticas: é um capítulo de bispos, para garantir mais fausto e ao mesmo tempo oferecer uma situação decente a alguns prelados do Antigo Regime ou a ajuramentados que haviam aderido à Concordata e ao Império. A decisão de restaurar Saint-Denis e de o devolver ao culto é acompanhada, como se vê, de um desígnio político de envergadura.

A situação externa volta a pô-lo em causa: o conflito com o papa faz caducar a intenção de exaltar a Concordata; a guerra europeia faz passar a segundo plano o projecto funerário; o capítulo episcopal não se reúne; o cardeal Fesch, a quem, na qualidade de grande esmoler, esta instituição está ligada, fracassa no seu projecto de estabelecer nos edifícios da abadia vizinhos uma escola de altos estudos eclesiásticos que seria o viveiro dos novos evangelizadores. Mas a restauração do edifício é iniciada; à maneira do tempo: sem respeito pelo carácter gótico do monumento e a um preço proibitivo. No final do Império, os trabalhos continuam e o jazigo está pronto.

Chegam os Bourbons: os vestígios da violação revolucionária e os do Usurpador têm de desaparecer. Em 1815, conduzem-se solenemente as cinzas de Luís XVI e de Maria Antonieta exumadas do cemitério da Madeleine, no solo do qual fica decidida a construção de uma capela expiatória. Em 1817, os vestígios reais encontrados nas fossas revolucionárias são reconduzidos à cripta; o capítulo episcopal está instalado. A abadia retoma a sua função funerária: o duque de Berry, Luís XVIII e outros Bourbons são ali enterrados. A restauração monumental prossegue; os equipamentos necessários à actividade capitular são realizados. Resta executar uma decisão já tomada sob o Império: o desmembramento do museu dos Petits-Augustins, que Alexandre Lenoir havia constituído durante a Revolução. Os monumentos funerários provenientes de Saint-Denis são progressivamente reinstalados na abadia, não no coro, como na origem, mas na cripta, de maneira a não prejudicarem o desenrolar das actividades litúrgicas.

Mas este período, no decurso do qual restauração e Restauração são apenas uma, é de curta duração. O regime de Julho recusa fazer de Saint-Denis a sua própria necrópole: a família de Orleães possui em Dreux a sua capela funerária e não se quer colocar, tanto nas

instituições como na morte, como sucessora dos Bourbons. Luís Filipe, aliás pouco clerical, devolve Sainte-Geneviève ao Panteão. Dois factores levam porém o rei dos Franceses a interessar-se pela antiga abadia: a sua política económica decide-o por grandes trabalhos no edifício; a sua intenção de reconciliar a França antiga e a nova França leva-o à definição de uma história nacional baseada na glória das letras e das artes. Na mesma altura da sua iniciativa, Versalhes abre-se ao museu de História de França e a administração dos monumentos históricos instala-se: Saint-Denis não faz parte, a bem dizer, da lista elaborada por Prosper Mérimée, mas este importante edifício da primeira idade gótica beneficia de consideráveis créditos de restauração.

Assim, embora o capítulo prossiga a sua actividade de culto, a antiga abadia tende para uma espécie de laicização: fala-se dela como de um museu de arquitectura funerária. Há pouco lugar de comemoração, é vista como um monumento de arte e de história: o arquitecto François Debret, membro do Instituto, faz uma espécie de comparação, em relação à Idade Média, com o museu de Versalhes. A apresentação na cripta dos jazentes reais, cuja série é completada com moldagens, o programa iconográfico dos vitrais e a decoração das capelas absidais descrevem as horas da Igreja dos Gauleses, da abadia e da monarquia. No entanto, a falta de rigor arqueológico nos trabalhos suscita um conflito agudo entre o arquitecto e a Comissão dos Monumentos Históricos: num contexto que vê, desde há mais de dez anos, o confronto das novas gerações românticas no Instituto tido por decadente e neoclássico, defrontam-se dois princípios, o do respeito científico do edifício e o da sua adaptação às condições do culto e à invenção artística do tempo. O combate é rude, e é necessária de certo modo uma intervenção do Céu, dado o desabamento, por causas nunca claramente esclarecidas, da flecha norte da fachada, para que François Debret seja substituído por aquele que já simboliza a arqueologia medieval: Viollet-le-Duc.

A decisão tomada mostra quanto o edifício passa do estatuto de monumento comemorativo ao de monumento histórico, isto é, de arqueologia: as inscrições que Debret mandara gravar na fachada ocidental para celebrar a glória de Napoleão e de Luís Filipe, restauradores do lugar, foram suprimidas; os grandes vitrais do transepto,

que celebram os faustos que a abadia viveu desde a reabertura ao culto, estão ameaçados. O objectivo de Viollet-le-Duc é claro: destruir tudo o que foi feito desde o Império e devolver ao edifício a sua pureza original. Em nome de um princípio claramente afirmado no meio de Mérimée, na Comissão dos Monumentos Históricos: o litúrgico vem depois do arqueológico.

A organização pitoresca dos jazentes reais na cripta fica imediatamente perturbada: de facto, a designação das personagens que representam está muitas vezes errada; *a fortiori*, a dos escultores; a presença de moldagens não está conforme aos princípios da museografia nascente. Depois de sujeitos à peritagem do arqueólogo Guilhermy, são colocados no transepto, comprimidos entre a exactidão arqueológica e os imperativos do culto, que impedem, salvo forte conflito com os cônegos, voltar a colocar os jazentes no coro. A basílica, segundo os termos de Viollet-le-Duc, deve vir a ser o mais belo museu de escultura francesa depois do Louvre.

Quanto ao próprio edifício, é objecto de múltiplos trabalhos de que não daremos aqui o pormenor, com excepção de uma operação, a bem dizer, a principal. Sob o Império, o solo da nave tinha sido consideravelmente elevado, de maneira a permitir, compensando o desnível com o nível do adro, uma circulação mais fácil, especialmente aquando das cerimónias funerárias. Há pouco em funções, Viollet-le-Duc levanta duas objecções: as proporções interiores da nave tornaram-se desarmoniosas, os trabalhos efectuados por ocasião da colocação do novo solo ameaçam a estabilidade dos pilares da nave. A sua intenção, muitas vezes expressa, choca com a oposição da instância encarregada de controlar os trabalhos de Saint-Denis: esta instância não é a Comissão dos Monumentos Históricos, mas o Conselho dos Edifícios Civis. Por mais que Viollet-le-Duc faça a demonstração da sua concepção do gótico, racionalista e organicista, segundo a qual a construção medieval forma um sistema construtivo cujo equilíbrio é comprometido desde que se atinja uma das suas componentes, de nada vale. O Conselho opõe-se, por razões de economia, a qualquer modificação do existente: nenhuma urgência o justifica.

Em 1858-1859, produziu-se um imprevisto. Sob a monarquia de Julho, a decisão de colocar as cinzas de Napoleão nos Inválidos não

foi tomada sem múltiplas discussões: alguns, em especial os habitantes de Saint-Denis que haviam produzido uma petição nesse sentido, teriam desejado que elas fossem para onde o Imperador desejara: para a antiga abadia. Logo que estabelecido o Segundo Império, travou-se de novo o debate: uma vez que os trabalhos dos Inválidos não estavam acabados, por que não sepultá-lo em Saint-Denis? Cerca de 1858, que marca o apogeu do Império autoritário, Napoleão III encara muito seriamente afirmar o carácter dinástico do regime: que havia de mais simbólico do que juntar na morte a Águia ao lado da Flor-de-lis? O projecto choca com um obstáculo de peso: Jérôme Bonaparte, na sua dupla qualidade de irmão do defunto e de governador dos Inválidos, opõe-se formalmente; mas morre em 1860; nessa data, os trabalhos dos Inválidos terminam.

O tio não repousará em Saint-Denis; mas o sobrinho decidiu que a basílica será a sua última morada. Diversas disposições são tomadas para reactivar o capítulo: os cânticos fúnebres, as preces e o incenso deverão alimentar a lembrança do imperador defunto. Um importante crédito é desbloqueado para a construção de um jazigo, à entrada do coro, em frente do jazigo dos Bourbons. Sabe-se o que se segue: tanto quanto o seu tio, Napoleão III não repousará em Saint-Denis, mas Viollet-le-Duc aproveitou os recursos postos à sua disposição para determinar a restituição do solo e das superestruturas do edifício. Uma vez mais, os sobressaltos políticos vencerão a resistência do comemorativo em proveito da arqueologia.

Viollet-le-Duc pensa reconstruir a flecha norte no momento em que se inicia a guerra de 1870. A basílica é atingida por tiros das baterias prussianas; em face da urgência, o projecto é adiado para mais tarde. No entanto, o primeiro governo, cuja ala direita encara um retorno ao Estado confessional – como mostram os debates parlamentares que precedem o voto da lei pela qual são expropriados os terrenos que permitem a construção do Sacré-Coeur no cabeço de Montmartre –, não se desinteressa da antiga necrópole real. Para a direcção do capítulo, há pouco imperial, primeiramente real, outrora imperial e de futuro nacional, um novo primicério é nomeado: monsenhor Maret, bispo *in partibus* de Sura e deão da Faculdade de Teologia da Sorbonne. Sob o impulso deste prelado liberal, que em

1848 estivera próximo dos Republicanos, as cerimónias são imponentes e frequentadas. Os créditos abundam, mas os trabalhos arqueológicos de Viollet-le-Duc, que de orleanista e depois bonapartista se tornou ferozmente republicano e anticlerical, chocam muitas vezes com a hostilidade do primicério, que quer garantir os interesses litúrgicos.

Património recuperado: segunda metamorfose

Cedo a subida da esquerda republicana põe em causa o princípio da participação do Estado nas actividades de culto: a partir de 1878, o orçamento dos cultos é objecto de compressões financeiras. A existência do capítulo está em causa, mas por consideração a Maret, a República aguarda o seu falecimento, em 1884, para o suprimir. A decisão é posta em acta no ano seguinte e, simultaneamente, como para confirmar que a basílica perde toda a sua função comemorativa, Sainte-Geneviève, devolvida ao culto católico sob o Segundo Império, volta a ser Panteão reservado ao culto dos grandes homens. Como se, depois da ordem imperial de 1806, o destino dos dois monumentos estivesse ligado.

Mas que fazer da antiga abadia? No próprio seio do Estado, a questão é objecto de um debate contraditório. Para a administração das Belas-Artes, herdeira do pensamento de Viollet-le-Duc, a basílica deve ser dessacralizada, transformada em museu da escultura nacional e reservada a visitas. A administração dos cultos opõe-se e erige-a em paróquia em 1895. A partir daí, os conflitos entre os funcionários das Belas-Artes e o clero paroquial multiplicam-se: como assegurar a prioridade da visita sobre o culto paroquial? Quem deve pagar os guias? Como controlar a qualidade artística do mobiliário litúrgico? Mas eis que, enquanto se resolvem dificilmente estes problemas, o museu do Louvre organiza salas de escultura medieval: as obras de Saint-Denis permitiriam completar as séries. Depois de longas discussões entre as Belas-Artes e a Direcção dos Museus, a basílica é despojada de um número importante de obras, umas em proveito do Louvre, outras do museu de Cluny. A ideia de um «museu local», tal como havia sonhado Viollet-le-Duc, perdeu: restam apenas em Saint-Denis os monumentos funerários.

Aos conflitos do fim do século XIX vem juntar-se a Separação, em 1905, com o seu arancel de discórdias, especialmente a recusa pela Santa Sé do estatuto jurídico das associações cultuais, decisão que proíbe às paróquias a personalidade financeira. Até ao fim dos anos sessenta, em pleno ministério Malraux, as Belas-Artes e depois os Assuntos Culturais opõem-se ao financiamento de despesas tendentes à modernização e conforto da basílica: a lei de 1905, diz-se, proíbe o financiamento da instalação eléctrica e do aquecimento, porque o Estado «não alimenta os cultos». Pouco importa se o aquecimento e a electricidade são úteis ao turismo... Cedo se censura às cerimónias litúrgicas de estorvar as visitas guiadas, pede-se que os casamentos sejam celebrados à parte, numa capela lateral, há queixas do número de enterros. Cedo o culto incomoda.

Nesta época, um universitário americano, Sumner McCrosby, começa, pouco antes de 1939, a pesquisa geral do subsolo, em busca de vestígios merovíngios. Retoma as operações após cessação das hostilidades, mas depara com a animosidade zelosa do arquitecto chefe dos monumentos históricos encarregado do lugar, Jules Formigé. Este último inicia um novo arranjo completo dos jazentes funerários e prevê valorizar o jazigo dos Bourbons. O seu projecto, desprovido de rigor arqueológico, desencadeia uma violenta polémica em 1953 por instigação do historiador de arte André Chastel, então jovem cronista de *Le Monde*. Ao mesmo tempo, a opinião protesta contra a organização da visita: os túmulos não estão iluminados, o carácter obrigatório da visita guiada parece antiquado, o comentário dos guias é pobre. O ministério promete fazer esforços, mas destina os seus créditos a novos trabalhos arqueológicos.

É que, de facto, Formigé fez admitir o seu projecto de restituir as formas originais do jazigo dos Bourbons e transformar em necrópole real a sala funerária criada por Viollet-le-Duc para Napoleão III – pretende mesmo mandar repatriar as cinzas de Carlos X. No momento em que os trabalhos começam: surpresa! Descobrem-se túmulos merovíngios. De repente, o jazigo de Napoleão III é destruído e transformado em campo de pesquisas; o jazigo restituído ao seu estado carolíngio; os túmulos dos últimos Bourbons, expulsos e relegados para um lugar cavado por baixo. Desta vez, mil anos de história de

França são abolidos em proveito da arqueologia merovíngia e carolíngia. É necessário esperar pelo Ministério de Jack Lang e pelo dia 21 de Janeiro de 1993 para que as inscrições recordem aos visitantes que, na cripta, estão sepultados Luís XVI, Maria Antonieta, o duque de Berry e Luís XVIII.

A arqueologia monumental vence pois a resistência da história e da comemoração. Contudo, enquanto se apaziguarem os conflitos entre o clero e o Estado, as aventuras de Saint-Denis são notórias. Eis que, desde 1987, o Conselho Municipal de Saint-Denis, apoiado num movimento de opinião, pede com insistência ao Estado a reconstrução da flecha norte: o Ministério da Cultura, comprometido num assunto que não lhe agrada, encomenda calmamente um estudo prévio. Em Saint-Denis, é agora a municipalidade que conduz o jogo: comprometida num ambicioso programa de renovação urbana, inicia a pesquisa dos quarteirões a norte da basílica, descobre numerosos vestígios, e, retomando um velho projecto do período de entre as duas guerras, imagina a valorização do flanco norte, arrelvando o terreno intermédio. Infelizmente, esse terreno pertence ao Estado, que recusa ceder os seus direitos e destruir a vedação que delimita o seu domínio, e protege a arquitectura de eventuais actos de vandalismo. Uma violenta polémica, a que se junta a imprensa, é travada entre o Ministério Toubon e a cidade. Na verdade, esse terreno é célebre: encerra os últimos vestígios da rotunda que Catarina de Médicis mandara construir para abrigar os túmulos dos Valois; contém talvez ainda os últimos restos das fossas revolucionárias em que foram lançadas as cinzas reais. Mas então, por que deixá-lo no estado de terreno inculto?

As coisas estão hoje assim: o Estado colhe os frutos amargos de uma imperícia secular. Porque é bem depois de 1885, desde o fim do capítulo, que Saint-Denis deixa de dispor de meios suficientes tanto para a conservação da arquitectura como para o funcionamento e organização da visita. Em muitos casos, o orçamento dos cultos, a seguir à Concordata, só parcialmente era substituído pelo das pessoas de mão-morta eclesiásticas; em Saint-Denis, o orçamento das Belas-Artes é mesquinho comparado com o dos Cultos. A vida paroquial foi a primeira vítima, as condições de visita e a vida quotidiana dos habitantes também o foram por sua vez. Hoje ainda, o ministério

revela-se incapaz de assegurar o bom funcionamento dos monumentos que pertencem ao Estado, quer sejam castelos ou catedrais.

Património recuperado e transferência de cargos

A ruptura patrimonial que a Revolução provocou foi considerável. Não é apenas o vandalismo que está em causa, a mutilação dos monumentos, a destruição e dispersão dos objectos e obras de arte que encerravam: abolindo as instituições que os possuíam ou, pelo menos, privando estas dos seus recursos, a Revolução retirou aos edifícios os meios de conservação e de funcionamento de que gozavam sob o Antigo Regime. Fossem quais fossem os esforços financeiros do orçamento dos cultos, as catedrais – sem falar das grandes abadias em que a situação foi pior – nunca mais reencontraram – ou encontraram, pois não se deve subestimar a imperícia do Antigo Regime – os créditos de que tinham necessidade. Em regime de Separação, a situação agravou-se mais: por importantes que sejam as quantias que reserva à restauração de Notre-Dame de Paris, é improvável que o Estado, que consagra no entanto quinhentos milhões de francos ao funcionamento do Centro Beaubourg e, dentro em pouco, mil e trezentos milhões à Biblioteca de França, admita pagar os três milhões necessários ao aquecimento, iluminação e guarda da catedral. Em resumo, a transferência dos cargos patrimoniais operada pela Revolução em proveito do Estado não se fez em boas condições. Notamos, contudo, que a Igreja Anglicana, que no entanto conservou as suas riquezas, já não se encontra em condições, por seu lado, de assegurar a conservação das suas catedrais.

Em Saint-Denis, a situação foi sensivelmente diferente. Votado à destruição pela Revolução, o monumento foi recuperado para fins de comemoração. Por esta razão, os créditos para a restauração do edifício e funcionamento do capítulo foram consideráveis. Mas desde então, em 1885, quando se pôs fim à actividade de comemoração, as despesas de manutenção e de funcionamento foram progressivamente reduzidas durante um século: exactamente até à lei de 5 de Janeiro de 1988. Assim, a segunda maneira de recuperação do património, a das

Belas-Artes – ou dos Monumentos Históricos –, não conseguiu meios à altura das suas ambições.

A função comemorativa teve o mérito de dar uma segunda vida à antiga necrópole: as actividades litúrgicas e musicais e as visitas aos túmulos reais tinham um sentido, de culto ou político para uns, cultural para os outros. A função «Belas-Artes» do museu, com a apresentação de vestígios arqueológicos, não pôs tanto as obras em primeiro plano como suprimiu a perspectivação. Por assim dizer, expulsou a poesia que rodeava as palavras: apagou a história em proveito do artefacto. Resta inventar uma terceira forma de recuperação para voltar a dar alma a Saint-Denis.

Orientação bibliográfica

Sobre a Revolução

Bernard Deloche e Jean-Michel Leniaud, *La Culture des sans-coulottes*, Paris-Montpellier, Presses du Languedoc, 1989.

Édouard Pommier, *L'Art de la liberté*, Paris, Gallimard, 1991.

Sobre o Panteão no século XIX

Barry Bergdoll, «Le Panthéon/Sainte Geneviève au XIX^e siècle. La monumentalité à l'épreuve des révolutions idéologiques», *Le Panthéon, symbole des révolutions*, Paris, Caixa Nacional dos Monumentos Históricos, 1989, p. 175-233.

Sobre o túmulo de Napoleão

Michael Paul Driskell, *As Befits a Legend. Building a Tomb for Napoleon, 1840-1861*, Kent, Kent State University Press, Ohio-Londres, 1993.

Sobre Saint-Denis no século XIX

Jean-Michel Leniaud, *Saint-Denis aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Gallimard, 1995.

Sobre a política do património

Françoise Choay, *L'Allégorie du patrimoine*, Paris, Le Seuil, 1992.

Jean-Michel Leniaud, *L'Utopie française, essai sur le Patrimoine*, Paris, Mengès, 1992.

A CULTURA POLÍTICA

Serge Bernstein

Falar de cultura política é a muitos títulos colocar-se num campo de componentes antagónicas. A história cultural, cuja riqueza é considerável desde há alguns anos, situa-se no centro dessa renovação em profundidade do estudo das sociedades humanas, a partir da convergência das ciências sociais de que a *École des Annales* mostrou a via. Referir-se ao político é trabalhar num campo a que os profetas desta mesma escola lançaram o anátema, caricaturando-o, antes que alguns dos seus membros soberbamente o ilustrassem¹. Do mesmo modo, a evocação da cultura política inscreve-se na renovação da história política, operada sob a inspiração de René Rémond e de que a universidade de Paris-X-Nanterre e o Instituto de Estudos Políticos de Paris foram os lugares de eleição². Com efeito, é no quadro da investigação, pelos historiadores do político, da explicação dos comportamentos políticos no decorrer da história, que o fenómeno da cultura política surgiu como oferecendo uma resposta mais satisfatória do que qualquer das propostas até então, quer se tratasse da tese marxista de uma explicação determinista pela sociologia, da tese idealista pela adesão a uma doutrina política, ou de múltiplas teses avançadas pelos sociólogos do comportamento e mesmo pelos psicanalistas. Forçoso é verificar que o historiador, aplicando a situações

¹ Pensamos, em particular, nos trabalhos de François Furet sobre a Revolução Francesa ou, mais recentemente, sobre o comunismo, ou nos de Marc Ferro, sobre a Rússia ou a Primeira Guerra Mundial.

² Encontra-se uma exposição das grandes linhas desta renovação na obra colectiva publicada sob a direcção de René Rémond, *Pour une histoire politique*, Paris, Le Seuil, 1988.

políticas precisas estas grelhas de análise, é levado a concluir que elas não lhe permitem explicar, salvo de maneira parcial, fenómenos complexos que tenta compreender. E se a cultura política responde melhor à sua expectativa é porque ela é, precisamente, não uma chave universal que abre todas as portas, mas um fenómeno de múltiplos parâmetros, que não leva a uma explicação unívoca, mas permite adaptar-se à complexidade dos comportamentos humanos.

O que é a cultura política?

Porque a noção é complexa, a sua definição não poderia ser simples. Pode-se admitir, com Jean-François Sirinelli, que se trata de «uma espécie de código e de um conjunto de referentes, formalizados no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de uma família ou de uma tradição políticas»³. Desta definição, reteremos dois factos fundamentais: por um lado, a importância do papel das representações na definição de uma cultura política, que faz dela outra coisa que não uma ideologia ou um conjunto de tradições; e, por outro lado, o carácter plural das culturas políticas num dado momento da história e num dado país.

É, porém, evidente que não é possível satisfazer-se com uma definição global, necessariamente abstracta, e que é indispensável examinar o conteúdo da noção, se se quiser poder utilizá-la e testá-la na sua eficácia explicativa. Não voltaremos ao pormenor deste conteúdo que, em seu tempo, foi objecto de uma proposta que permitia delimitar-lhe a abordagem⁴. O objectivo era mostrar que a cultura política constituía um conjunto coerente em que todos os elementos estão em estreita relação uns com os outros, permitindo definir uma forma de identidade do indivíduo que dela se reclama. Se o conjunto é homogéneo, as componentes são diversas e levam a uma visão dividida do mundo, em que entram em simbiose uma base filosófica ou doutrinal,

a maior parte das vezes expressa sob a forma de uma vulgata acessível ao maior número, uma leitura comum e normativa do passado histórico com conotação positiva ou negativa com os grandes períodos do passado, uma visão institucional que traduz no plano da organização política do Estado os dados filosóficos ou históricos precedentes, uma concepção da sociedade ideal tal como a vêem os detentores dessa cultura e, para exprimir o todo, um discurso codificado em que o vocabulário utilizado, as palavras-chave, as fórmulas repetitivas são portadoras de significação, enquanto ritos e símbolos desempenham, ao nível do gesto e da representação visual, o mesmo papel significante.

Foi a encenação de uma das culturas políticas dominantes do último século que constituiu o objecto da obra colectiva *Le Modèle républicain*⁵, em que os autores verificavam que a cultura republicana se inscrevia na linhagem filosófica das Luzes e do positivismo, reclamava a herança histórica idealizada da Revolução Francesa, tirando a conclusão institucional da adequação total destas referências com um regime de tipo parlamentar, preconizava uma sociedade de progresso gradual no seio da qual a acção do Estado, combinada com o mérito dos indivíduos, devia levar à criação de um mundo de pequenos proprietários, senhores dos seus instrumentos de trabalho, ou a uma promoção de que a escola seria o motor, encontrando finalmente, para se exprimir, um vocabulário do qual os termos «cidadãos», «grandes antepassados», «princípios imortais» ou «progresso» constituíssem palavras-chave, enquanto o barrete frígio, a bandeira tricolor, o hino da *Marselhesa*, a representação da Mariana, tão sagazmente analisada por Maurice Agulhon⁶, estabeleciam uma linguagem simbólica adequada aos dados importantes desta cultura política. É dizer que a cultura política supre ao mesmo tempo «uma leitura comum do passado» e uma « projecção no futuro vivida em conjunto»⁷.

⁵ Serge Berstein e Odile Rudelle dir., *Le Modèle républicain*, Paris, PUF, 1992.

⁶ Maurice Agulhon, *Marianne au pouvoir, l'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*, Paris, Flammarion, 1989.

⁷ Jean-François Sirinelli, «Pour une histoire des cultures politiques», *Voyages en histoire. Mélanges offerts à Paul Gerbod*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1995.

³ É a definição que ele propõe in Jean-François Sirinelli dir., *Histoire des droites*, t. 2, *Cultures*, Paris, Gallimard, 1992, pp. III-IV.

⁴ Serge Berstein «L'historien et la culture politique», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n.º 35, Jul.-Set. 1992, pp. 67-77.

políticas precisas estas grelhas de análise, é levado a concluir que elas não lhe permitem explicar, salvo de maneira parcial, fenómenos complexos que tenta compreender. E se a cultura política responde melhor à sua expectativa é porque ela é, precisamente, não uma chave universal que abre todas as portas, mas um fenómeno de múltiplos parâmetros, que não leva a uma explicação unívoca, mas permite adaptar-se à complexidade dos comportamentos humanos.

O que é a cultura política?

Porque a noção é complexa, a sua definição não poderia ser simples. Pode-se admitir, com Jean-François Sirinelli, que se trata de «uma espécie de código e de um conjunto de referentes, formalizados no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de uma família ou de uma tradição políticas»³. Desta definição, reteremos dois factos fundamentais: por um lado, a importância do papel das representações na definição de uma cultura política, que faz dela outra coisa que não uma ideologia ou um conjunto de tradições; e, por outro lado, o carácter plural das culturas políticas num dado momento da história e num dado país.

É, porém, evidente que não é possível satisfazer-se com uma definição global, necessariamente abstracta, e que é indispensável examinar o conteúdo da noção, se se quiser poder utilizá-la e testá-la na sua eficácia explicativa. Não voltaremos ao pormenor deste conteúdo que, em seu tempo, foi objecto de uma proposta que permitia delimitar-lhe a abordagem⁴. O objectivo era mostrar que a cultura política constituía um conjunto coerente em que todos os elementos estão em estreita relação uns com os outros, permitindo definir uma forma de identidade do indivíduo que dela se reclama. Se o conjunto é homogéneo, as componentes são diversas e levam a uma visão dividida do mundo, em que entram em simbiose uma base filosófica ou doutrinal,

³ É a definição que ele propõe in Jean-François Sirinelli dir., *Histoire des droites*, t. 2, *Cultures*, Paris, Gallimard, 1992, pp. III-IV.

⁴ Serge Berstein «L'historien et la culture politique», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n.º 35, Jul.-Set. 1992, pp. 67-77.

a maior parte das vezes expressa sob a forma de uma vulgata acessível ao maior número, uma leitura comum e normativa do passado histórico com conotação positiva ou negativa com os grandes períodos do passado, uma visão institucional que traduz no plano da organização política do Estado os dados filosóficos ou históricos precedentes, uma concepção da sociedade ideal tal como a vêem os detentores dessa cultura e, para exprimir o todo, um discurso codificado em que o vocabulário utilizado, as palavras-chave, as fórmulas repetitivas são portadoras de significação, enquanto ritos e símbolos desempenham, ao nível do gesto e da representação visual, o mesmo papel signifiante.

Foi a encenação de uma das culturas políticas dominantes do último século que constituiu o objecto da obra colectiva *Le Modèle républicain*⁵, em que os autores verificavam que a cultura republicana se inscrevia na linhagem filosófica das Luzes e do positivismo, reclamava a herança histórica idealizada da Revolução Francesa, tirando a conclusão institucional da adequação total destas referências com um regime de tipo parlamentar, preconizava uma sociedade de progresso gradual no seio da qual a acção do Estado, combinada com o mérito dos indivíduos, devia levar à criação de um mundo de pequenos proprietários, senhores dos seus instrumentos de trabalho, ou a uma promoção de que a escola seria o motor, encontrando finalmente, para se exprimir, um vocabulário do qual os termos «cidadãos», «grandes antepassados», «princípios imortais» ou «progresso» constituíssem palavras-chave, enquanto o barrete frígio, a bandeira tricolor, o hino da *Marselhesa*, a representação da Mariana, tão sagazmente analisada por Maurice Agulhon⁶, estabeleciam uma linguagem simbólica adequada aos dados importantes desta cultura política. É dizer que a cultura política supre ao mesmo tempo «uma leitura comum do passado» e uma « projecção no futuro vivida em conjunto »⁷.

⁵ Serge Berstein e Odile Rudelle dir., *Le Modèle républicain*, Paris, PUF, 1992.

⁶ Maurice Agulhon, *Marianne au pouvoir, l'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*, Paris, Flammarion, 1989.

⁷ Jean-François Sirinelli, «Pour une histoire des cultures politiques», *Voyages en histoire. Mélanges offerts à Paul Gerbod*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1995.

Esta proposta de grelha de leitura do político através da cultura política só tem evidentemente interesse se oferecer a possibilidade de melhor fazer compreender a natureza e o alcance dos fenómenos que é suposto explicar. Sem o que só seria mais um termo, acrescentado sem proveito à gíria técnica dos historiadores. Foi a verificação experimental tentada pela revista *Vingtième siècle*, ao propor num número especial⁸ a uma quinzena de historiadores e de politólogos a aplicação desta noção ao estudo das grandes famílias políticas da França contemporânea (o comunismo, o gaullismo, o centrismo, o socialismo, a Frente Nacional), mas também das sensibilidades filosóficas ou religiosas (a cultura laica, o catolicismo), novas correntes surgidas no campo do político (a ecologia ou as mulheres), especificidades infra ou supranacionais (a cultura política do Norte ou da Aquitânia, ou a Europa face à cultura política francesa). A fecundidade dos resultados surpreende. Não só confirmam a validade da grelha, trazendo mais uma prova ao que se podia evidentemente supor por intuição ou deduzir de estudos anteriores⁹, como permitem ainda afirmar que, no estado actual das coisas, a ecologia ou a corrente feminista não possuem cultura política constituída, aliás como o centrismo, e que não existe cultura política europeia. O que não promete de momento a estas correntes mais que um futuro precário, como se verá ao examinar as funções da cultura política.

Cultura política ou culturas políticas?

Tal como surge aos olhos dos historiadores, a noção de cultura política está pois estreitamente ligada à cultura global de uma sociedade, sem todavia se confundir totalmente com ela, porque o seu campo de aplicação incide exclusivamente sobre o político. Não poderia pois haver antinomia, uma vez que a cultura política, como a própria

⁸ *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n.º 44, Out.-Dez. 1994, número especial *La Culture politique en France depuis de Gaulle*.

⁹ Pensamos em especial na importância de uma cultura política solidamente constituída, a do comunismo, e na brilhante demonstração que dela fez Marc Lazar no seu livro *Maisons rouges. Les Partis communistes français et italien de la Libération à nos jours*, Paris, Aubier, 1992.

cultura, se inscreve no quadro das normas e dos valores que determinam a representação que uma sociedade faz de si mesma, do seu passado, do seu futuro. Ora, esta noção, largamente utilizada pelos politólogos americanos da escola «desenvolvimentista»¹⁰, foi vivamente criticada, ao ponto de se encontrar hoje completamente rejeitada pela ciência política. Observamos, porém, que a crítica incide sobre dois pontos totalmente alheios à cultura política tal como a encaram os historiadores: em primeiro lugar, a ideia de que existiria uma cultura política nacional própria de cada povo e, por conseguinte, transmitida por herança de geração em geração; em segundo lugar, o pressuposto de uma hierarquia destas culturas políticas nacionais, que levaria a libertar as vias da modernização, isto é, a alinhar as culturas políticas das diversas nações com as normas e os valores das democracias liberais do Ocidente, que se supõe representarem o modelo acabado da modernização das sociedades.

É evidente que a segunda ideia, implicando um juízo de valor, é alheia à abordagem histórica que procura conhecer e compreender, não a exprimir um juízo ou a traçar o sentido da história. Em contrapartida, a primeira merece exame. A ideia é ao mesmo sedutora e pouco satisfatória. Não é absurdo pensar que, encontrando-se a cultura política solidária com a cultura global de uma sociedade, se possam discernir normas e valores comuns que exprimissem as da comunidade nacional, pelo menos na sua maioria. Acontece que, de maneira não menos evidente, todos sentem que a cultura da elite é diferente da cultura de massas (e os desenvolvimentistas americanos reconhecem-no de boa mente), mesmo quando o que mais difere é a expressão e não o fundo cultural¹¹. Além disso, é claro que a história de um país como a França desmente largamente a ideia segundo a qual o debate político se limitaria aos processos de gestão de uma sociedade da qual ninguém poria em causa as normas e a organização. Foi de facto o projecto global desta que, até uma época recente, constituiu o próprio objecto das lutas partidárias.

¹⁰ Ver, em especial, Lucian W. Pye, Sydney Verba (ed.), *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, 1969 (Studies in Political Development, 5).

¹¹ Para debate e crítica da noção de cultura política, ver Bertrand Badie, *Culture et Politique*, Paris, Economica, 1983.

Para os historiadores, é evidente que no interior de uma nação existe uma pluralidade de culturas políticas, mas com zonas de abrangência que correspondem à área dos valores partilhados. Se, num dado momento da história, essa área dos valores partilhados se mostra bastante ampla, temos então uma cultura política dominante que faz inflectir pouco ou muito a maior parte das outras culturas políticas contemporâneas. Pode-se assim admitir que, no primeiro terço do século XX, a cultura política republicana desempenhou um papel dominante, definindo um conjunto de referências, acima evocadas. É esta cultura política dominante que explica a sorte do Partido Radical, que com ela se identifica amplamente¹². No entanto, ao lado desta, existem outras culturas políticas, cujas referências e visões de futuro não são de forma alguma comuns: a cultura política socialista sonha com uma revolução proletária que levaria ao aparecimento de uma sociedade sem classes, a cultura política nacionalista preconiza a criação de um Estado autoritário, eventualmente monárquico, que assentaria nas comunidades naturais, a cultura política católica procura as vias da realização do cristianismo na cidade, através de organizações políticas diversas e por vezes opostas. Mas nenhuma destas culturas antagónicas do modelo republicano se encontra ao abrigo da influência deste e todas devem, mais ou menos, concordar com os seus princípios. O socialismo é obrigado a conjugar socialismo e república, e consegue-o de certo modo através da síntese jaurèsiana, de que se pode dizer, para simplificar, que adere no imediato à cultura republicana, remetendo o socialismo para o futuro¹³. A cultura republicana favorece a emergência, no seio da nebulosa católica, de uma democracia cristã que retém alguns dos seus princípios, mas não a totalidade¹⁴. Finalmente, o próprio nacionalismo, na

¹² Ver, sobre este ponto, Serge Berstein, *Histoire du Parti radical*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1980-1982.

¹³ Alain Bergounioux, «Socialisme et République», in Serge Berstein e Odile Rudelle dir., *Le Modèle républicain*, op. cit.

¹⁴ Jean-Dominique Durand, *L'Europe de la démocratie chrétienne*, Bruxelles, Complexe, 1995; Jean-Marie Mayeur, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1980; Pierre Letamendia, *La Démocratie chrétienne*, Paris, PUF, 1977.

sua versão barrèsiana, aceita uma parte da herança republicana, diferentemente da corrente maurrassiana, que estabelece a sua identidade na rejeição global desta.

Esta osmose entre culturas políticas muito afastadas na origem implica que, longe de constituir um dado fixo, sinónimo de tradição política, estejamos em presença de um fenómeno evolutivo que corresponde a um dado momento da história e de que se pode identificar o aparecimento, verificar o período de elaboração e acompanhar a evolução no tempo.

Um fenómeno evolutivo

Como e porquê nasce a cultura política? A complexidade do fenómeno implica que o seu nascimento não poderia ser fortuito ou accidental, mas que corresponde às respostas dadas a uma sociedade face aos grandes problemas e às grandes crises da sua história, respostas com fundamento bastante para que se inscrevam na duração e atravessem as gerações.

Foi por ocasião da grande crise de legitimidade que marca os anos de 1789 a 1815 que nascem as culturas políticas republicana e tradicionalista, as quais representam as respostas antagónicas a essa vasta sacudida. A Revolução Industrial do século XIX fará nascer o socialismo e o seu antagonista, o liberalismo conservador, enquanto as profundas transformações das técnicas e dos modos de vida dos anos de 1875 a 1890 permitirão a expansão das correntes apoiadas na democracia directa das massas que, de futuro, estarão integradas no jogo político que o nacionalismo e o socialismo renovado do fim do século XIX constituem. As dificuldades de adaptação da religião católica ao mundo moderno estão na origem da cultura democrata-cristã. É a grande crise nacional de 1940-1945 que dá oportunidade ao gaullismo, etc.

Porque surgem ousadas ou inovadoras, estas respostas levam tempo a impor-se. Da nova solução que propõem à sua transformação em corrente estruturada, que provoca o nascimento de uma política normativa, o prazo pode ser muito longo. Foram precisos três quartos de século entre o nascimento da ideia republicana e a implantação na

sociedade de uma cultura política republicana verdadeiramente coerente¹⁵. Será preciso meio século para que a conjugação das ideias de solidariedade e das exigências de justiça social do socialismo dê vida a uma cultura política de esquerda de que o Estado-providência constitui o tabuleiro social. Se se considerar que o mendèsismo representa uma cultura política do socialismo moderno muito distinta do marxismo, é forçoso verificar que ele não dá lugar a uma transformação da cultura política socialista (e ainda muito parcialmente) senão com o nascimento do PS em Épinay, em 1971, e que está longe de ter conquistado hoje esta corrente de opinião.

Noutros termos, é necessário o espaço de pelo menos duas gerações para que uma ideia nova, que traz uma resposta baseada nos problemas da sociedade, penetre nos espíritos sob forma de um conjunto de representações de carácter normativo e acabe por surgir como evidente a um grupo importante de cidadãos.

Não menos que a extensão do prazo, os vectores pelos quais passa a integração dessa cultura política merecem que se lhes dê atenção. Verificar-se-á sem surpresa que estes canais são precisamente os da socialização política tradicional. Em primeiro lugar, a família, onde a criança recebe mais ou menos directamente um conjunto de normas, de valores, de reflexões que constituem a sua primeira bagagem política, que conservará durante a vida ou rejeitará quando adulto. Depois, a escola, o liceu, a universidade, que transmitem, muitas vezes de maneira indirecta, as referências admitidas pelo corpo social na sua maioria e que apoiam ou contradizem a contribuição da família. Vêm depois as influências adquiridas em diversos grupos onde os cidadãos são chamados a viver. O exército desempenhou, durante muito tempo, um papel importante, que tende a declinar com a pouca duração do serviço militar, o número reduzido de jovens a que se dirige de futuro e as formas civis que tende a revestir para os estudantes. Em contrapartida, o meio de trabalho continua a desempenhar um papel essencial, mesmo se a sindicalização, dantes factor importante de socialização política, não tem mais que um efeito marginal. O mesmo acontece com a pertença a partidos políticos, fenómeno que foi sempre minoritário em

¹⁵ Serge Berstein, «La culture républicaine», in Serge Berstein e Odile Rudelle dir., *Le Modèle républicain*, op. cit.

França e que tende a sê-lo cada vez mais ainda. Pelo contrário, não se poderia subestimar o papel dos *media*, em especial audiovisuais, nessa difusão de representações normalizadas que é uma cultura política. Sem dúvida que é preciso evitar ver as coisas de maneira excessivamente simplista. Nenhum destes vectores da socialização política procede por doutrinação. Não obstante, a sua multiplicidade proíbe pensar que se exerce sobre um dado indivíduo uma influência exclusiva. A acção é variada, por vezes contraditória, e é a composição de influências diversas que acaba por dar ao homem uma cultura política, a qual é mais uma resultante do que uma mensagem unívoca. Esta adquire-se no seio do clima cultural em que mergulha cada indivíduo pela difusão de temas, de modelos, de normas, de modos de raciocínio que, com a repetição, acabam por ser interiorizados e que o tornam sensível à recepção de ideias ou à adopção de comportamentos convenientes. Que o cultural prepara o terreno do político aparece desde já como uma evidência de que alguns retiraram estratégias. É a observação de que o domínio cultural da esquerda, desde a Libertação, constituía um obstáculo à penetração na opinião das ideias de direita que leva, nos anos setenta, à criação do GRECE, a «Nova Direita», que fixa assim um objectivo «metapolítico», o de preparar, através de uma conquista cultural dos espíritos, o terreno para uma futura conquista política¹⁶.

A cultura política assim elaborada e difundida, à escala das gerações, não é de forma alguma um fenómeno imóvel. É um corpo vivo que continua a evoluir, que se alimenta, se enriquece com múltiplas contribuições, as das outras culturas políticas quando elas parecem trazer boas respostas aos problemas do momento, os da evolução da conjuntura que inflecte as ideias e os temas, não podendo nenhuma cultura política sobreviver a prazo a uma contradição demasiado forte com as realidades.

A cultura política republicana que, no fim do século XIX, coloca o seu ideal social no culto do «pequeno», sonhando com uma socie-

¹⁶ Anne-Marie Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite. Le GRECE et son histoire*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1988.

dade de pequenos proprietários independentes que realizaria as promessas da Revolução Francesa, tem de verificar que tal surge em total inadequação com a evolução económica. Também sem renunciar formalmente, encontra no solidarismo uma estratégia de substituição, mais adaptada ao facto importante da concentração industrial e do desenvolvimento do salariado, e que desde já insiste na necessidade para o Estado, em nome do quase-contrato que liga o indivíduo à cadeia das gerações e à sociedade do seu tempo, de exigir dos mais ricos que realizem, através da fiscalidade, o seu dever social a favor dos mais pobres e mais desfavorecidos. Lógica social que devia conduzir à criação, depois da Segunda Guerra Mundial, do Estado-providência que, embora nunca se tendo reclamado do solidarismo, realiza à evidência o seu desígnio. À falta de adaptação, uma cultura política só pode ter um declínio inelutável. A esclerose da cultura comunista, ligada a um modelo de operariado do século XIX e a uma leitura dogmática do marxismo, muito afastada da realidade das sociedades evoluídas do século XX provenientes do crescimento, tem muito a ver com a sua perda de influência e, por conseguinte, com o declínio do Partido Comunista. Noutros termos, ainda que as representações difiram da realidade objectiva, elas não podem estar em contradição com ela, a menos que se perca toda a credibilidade e se desapareça.

Mas a evolução das culturas políticas não resulta apenas de uma adaptação necessária a circunstâncias forçosamente mutáveis. Ela depende também da influência que possam exercer as culturas políticas vizinhas, na medida em que estas parecem trazer respostas baseadas nos problemas que se depararam às sociedades num dado momento da sua evolução. É assim que, a partir de meados dos anos setenta, a cultura socialista sofre uma verdadeira crise ligada, ao mesmo tempo, à ineficácia demonstrada da economia administrada dos países de Leste e às dificuldades do Estado-providência confrontado com a recessão ou com o fraco crescimento económico, que já não permite libertar os excedentes necessários ao financiamento da protecção social. Desde logo se vê surgir no seu seio uma corrente favorável à adopção, pelo liberalismo, da confiança cega nos mecanismos do mercado, adopção que causa um drama de consciência, porque um dos fundamentos da identidade socialista é a crença na aptidão do Estado para conduzir a economia, que se encontra posta em questão. O divórcio

que então se dá entre a cultura política socialista tradicional, a que aderem os militantes e que constitui a própria base da identidade do Partido Socialista, e essa adopção do liberalismo que alguns socialistas desejam inscrever no tempo, mas que os governos socialistas praticam sem ousar anunciá-lo abertamente, caracterizam bastante bem o processo de evolução das culturas políticas, obrigadas a transformar-se, mas que só podem fazê-lo confrontando-se com tradições de que retiram precisamente uma grande parte da sua força¹⁷.

Resta perguntar qual o interesse que pode revestir o estudo, pelo historiador, desta nebulosa complexa que é a cultura política, colocada na encruzilhada da história cultural e da história política e que tenta uma explicação dos comportamentos políticos por uma fracção do património cultural adquirido por um indivíduo durante a sua existência.

Para que servem a cultura política e o seu estudo?

Recordamos mais uma vez que a verdadeira aposta está em compreender as motivações que levam o homem a adoptar este ou aquele comportamento político. A questão, que mal agitou os historiadores, está, pelo contrário, no centro do questionamento dos politólogos, que colocam geralmente o problema em termos muito contemporâneos sob a forma de um entendimento do fenómeno de participação ou de compromisso político¹⁸. A hipótese das investigações sobre a cultura política é que esta, uma vez adquirida pelo homem adulto, constituiria o núcleo duro que informa sobre as suas escolhas em função da visão do mundo que traduz. O estudo da cultura política, ao mesmo tempo resultante de uma série de experiências vividas e elemento determinante da acção futura, retira a sua legitimidade para a história da dupla função que reveste. É no conjunto um fenómeno individual, interior-

¹⁷ Alain Bergounioux, Gérard Grunberg, *Le Long Remords du pouvoir. Le Parti socialiste français, 1905-1992*, Paris, Fayard, 1992.

¹⁸ Ver, sobre este ponto, a posição do problema pelos politólogos em Nonna Mayer, Pascal Perrineau, *Les Comportements politiques*, Paris, Armand Colin, 1992, ou in Pascal Perrineau dir., *L'Engagement politique, déclin ou mutation?*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994.

rizado pelo homem, e um fenómeno colectivo, partilhado por grupos numerosos.

A força da cultura política como elemento determinante do comportamento do indivíduo resulta, em primeiro lugar, da lentidão e da complexidade da sua elaboração. Adquirida no decurso da formação intelectual, beneficia do carácter de certeza das primeiras aprendizagens. Reforçada pela confrontação destas com os acontecimentos surgidos durante a existência humana, continua a aumentar em poder de convicção e no papel de chave da leitura do real. A habituação do espírito à sua utilização como grelha de análise acaba por torná-la um fenómeno profundamente interiorizado e que, como tal, é impermeável à crítica racional, porque esta faria supor que uma parte dos postulados que constituem a identidade do homem fosse posta em causa. Assim, Édouard Herriot, intelectualmente formado numa família da classe média patriota, depois pela universidade positivista e kantiana dos anos de 1880-1890, que se tornou por sua vez professor e partidário do ideal laico, republicano e reformista ligado à herança da Revolução Francesa dos meios em que viveu, vai encontrar no caso Dreyfus ocasião para pôr concretamente em prática a sua cultura política, entrando para a Liga dos Direitos do Homem, militando nas universidades populares e aderindo depois ao Partido Radical, expressão partidária adequada da cultura política de que se reclama. A partir de então, e para o resto da sua existência, é à medida dessa cultura política e dessa experiência de juventude que considerará os acontecimentos políticos, arriscando-se a ficar ultrapassado quando as referências que constituem as bases dessa cultura se deslocaram por efeito da modificação das circunstâncias¹⁹. A partir daí, uma bagagem tão solidamente integrada, e que beneficia do peso da experiência, da dedicação às causas pelas quais se milita, não poderia ser atingida por críticas provenientes da argumentação racional. Quer isto dizer que a cultura política só proviria do instinto, do emocional, da sensibilidade? Isso seria esquecer que a sua aquisição faz supor um raciocínio, que pô-la em prática com um dado facto implica análise ou, pelo

¹⁹ É a demonstração tentada na nossa obra *Édouard Herriot ou la République en personne*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985.

menos, a adesão a uma análise proposta e que, se o compromisso é um acto do ser profundo, ele não é nem impulsivo, nem irreflectido. Simplesmente, e todos têm consciência disso, a interiorização das razões de um comportamento acaba por criar automatismos que são apenas o atalho da diligência racional anteriormente realizada.

Se a cultura política acaba por fazer integralmente parte do ser humano, significa isso que, passada uma certa idade, se tornou intangível? Sem aí chegar, pode-se pelo menos admitir que, uma vez alcançada a idade madura, é difícil pô-la em questão, salvo traumatismo grave. Pode-se considerar que a derrota de 1940, o fenómeno da deportação durante a Segunda Guerra Mundial ou, de maneira menos dramática, o movimento de Maio de 1968 para os universitários ou intelectuais, na medida em que põem em causa identidades, trouxeram efectivamente a mutação, o abandono de culturas políticas solidamente instaladas ou a adesão a novas formas de cultura política.

Ora, se a cultura política retira a sua força do facto de, interiorizada pelo indivíduo, determinar as motivações do acto político, ela interessa ao historiador por ser, em simultâneo, um fenómeno colectivo, partilhado por grupos inteiros que se reclamam dos mesmos postulados e viveram as mesmas experiências. Se existe um domínio em que o fenómeno de geração encontra justificação plena e total, é bem este²⁰. Submetido à mesma conjuntura, vivendo numa sociedade com normas idênticas, tendo conhecido as mesmas crises no decorrer das quais fizeram idênticas escolhas, grupos inteiros de uma geração partilham em comum a mesma cultura política que vai depois determinar comportamentos solidários face aos novos acontecimentos. Pode-se assim evocar a geração do caso Dreyfus, a que pertencem homens como Léon Blum, Édouard Herriot, Maurice Viollette ou Joseph Paul-Boncour, detentores da cultura republicana, para quem a fidelidade ao ideal da Revolução Francesa, a crença no progresso, o primado do indivíduo e a defesa dos seus direitos, o regime parlamentar, a vontade de reforma social constituem um conjunto coerente e homogéneo

²⁰ Sobre o fenómeno de geração, ver a utilização que dela fez Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle*, Paris, Fayard, 1988. Consultar igualmente o número especial *Les Générations, Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n.º 22, Abril 1989.

que guiará, durante a sua vida, o seu comportamento político. A partir do fim dos anos vinte, chega às posições importantes uma geração que viveu, nas trincheiras ou na retaguarda, o traumatismo da Primeira Guerra Mundial e que vai, por reacção a esta, repudiar amplamente a cultura republicana em proveito dos dois elementos chave que vão conduzir a sua acção e que são o pacifismo e o realismo²¹. Aristide Briand é o seu inspirador e esta corrente é ilustrada por homens como Joseph Caillaux, Pierre Laval ou Marcel Déat, que não têm decerto a mesma idade, mas que parecem ter retirado as mesmas lições das experiências vividas e que desenvolvem uma cultura política sem tabu e sem fronteiras, para uso dos sobreviventes do grande massacre. Por oposição a esta «geração realista», que se ilustrará pela resignação à derrota de 1940, vê-se aparecer depois desta uma nova cultura política marcada por um retorno ao ideal patriótico, à vontade de renovação económica e social, à união dos Franceses, que marca uma nova cultura republicana, de que o gaullismo será o principal vector²².

Para o historiador, o interesse de identificação desta cultura política é duplo. Permite em primeiro lugar pelo discurso, o argumentário, o gestual, descobrir as raízes e as filiações dos indivíduos, restitui-las à coerência dos seus comportamentos graças à descoberta das suas motivações, em resumo, estabelecer uma lógica a partir de uma reunião de parâmetros solidários, que respeitam ao homem por uma adesão profunda, no que a explicação pela sociologia, pelo interesse, pela adesão racional a um programa se revela insuficiente, porque parcial, determinista e, portanto, superficial. Mas, em segundo lugar, passando da dimensão individual à dimensão colectiva da cultura política, esta fornece uma chave que permite compreender a coesão de grupos organizados à volta de uma cultura. Factor de comunhão dos seus membros, ela fá-los tomar parte colectivamente numa visão comum do mundo, numa leitura partilhada do passado, de uma perspectiva idêntica de futuro, em normas, crenças, valores que constituem

um património indiviso, fornecendo-lhes, para exprimir tudo isto, um vocabulário, símbolos, gestos, até canções que constituem um verdadeiro ritual²³.

No centro da nova atenção dada doravante pelos historiadores ao fenómeno cultural, a cultura política ocupa pois um lugar particular. Ela é apenas um dos elementos da cultura de uma dada sociedade, o que diz respeito aos fenómenos políticos. Mas, ao mesmo tempo, revela um dos interesses mais importantes da história cultural, o de compreender as motivações dos actos dos homens num momento da sua história, por referência ao sistema de valores, de normas, de crenças que partilham, em função da sua leitura do passado, das suas aspirações para o futuro, das suas representações da sociedade, do lugar que nele têm e da imagem que têm da felicidade. Todos os elementos respeitantes ao ser profundo, que variam em função da sociedade em que são elaborados e que permitem perceber melhor as razões de actos políticos que surgem, pelo contrário, como epifenómenos.

²¹ Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle*, op. cit., O repúdio do idealismo republicano está descrito in Jean Luchaire, *Une génération réaliste*, Paris, Valois, 1928.

²² Serge Bernstein, «La V^e République: un nouveau modèle républicain?», in Serge Bernstein e Odile Rudelle dir., *Le Modèle républicain*, op. cit..

²³ Serge Bernstein, «Rites et rituels politiques», in Jean-François Sirinelli dir., *Dictionnaire historique de la vie politique française au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1995.